

Ph. U.
445^{fx}

Ph. un. 445^{8x}

Schmid

Nicolaus Taurellus.

Историческое

Nicolaus Taurellus.

Aus den Quellen dargestellt

von

Xaver Schmid aus Schwarzenberg.

Ingeniosissimus Taurellus quem ego
Scaligerum Germanorum appellare soleo.

Leibnitz.

Erlangen, 1860.

Verlag von Theodor Blaesing.

21 Bg



Sed ut post mortem felices evadamus, vel dimittenda sunt Philosophorum monumenta, vel ex eis ita philosophandum est, ut idem quod fides nostra noster etiam intellectus suis comprobet rationibus. Negant hoc fieri posse qui Christum et Belial una mente copulant, homines ineptissimi, quos impostor Sathanas hac futilissima distinctione detinet, ut duplex unius et ejusdem rei veritas sit, alia nimirum Philosophica et alia Theologica. Sed neque Philosophi sunt, neque Christiani, dum talia profitentur. Idem enim Philosophiae Deus est et Theologiae.

Nic. Taurellus

In Medicae Praedict. Method. Praef. ad Norib. Senatum.

Erlangen, 1860.

Vorlag von Theodor Bisseling.

Vorwort.

„Die Metaphysik — sagt Schelling einmal — ist Deutschland als Erbe zugefallen und mit ihr die wenig beneidete Führung in wissenschaftlicher Philosophie.“ Diese wenig beneidete Stellung hat in der Gegenwart eine Revision unserer speculativen Akten dringend nothwendig gemacht. Da schien es nicht überflüssig, auch einen vergrabenen metaphysischen Schatz zu heben und auf einen deutschen Metaphysiker aufmerksam zu machen, der, hundert und ein Jahr vor Leibnitz geboren, acht Jahre vor Jakob Böhms Geburt, also vor beiläufig dreihundert Jahren mit seinen einhundert sechs und sechzig Thesen einen begeisterten Anlauf genommen hat zu der Wissenschaft,

welche mit Grund die *ἐπιστήμη ἀνωθεν γεννηθεῖσα* genannt worden ist, und „welche weiter und auch zum Begreifen des Christenthums eher hinanreicht, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist“ *). Dass auf deutschem Boden dieser Anlauf schon im Jahrhunderte der Reformation von einem gründlichen Kenner des Aristoteles, einem berühmten Lehrer der Physik, Medicin und Philosophie, von einem frommen Christen, über dessen kirchliches Bekenntniss jetzt noch Dunkel herrscht, da er auf allen Gebieten Harmonie anstrebte, unternommen worden ist, würde unser Interesse an dem Leben und Streben dieses Philosophen schon ausreichend motiviren, wenn ihn auch Leibnitz nicht als den „Scaliger der Deutschen“ gefeiert hätte. Speculativen Geistern wird Nicolaus Taurellus vielleicht wie ein christlicher Platoniker erscheinen, der stark vertieft in das, was Schelling mit Platon so schön das *μέγιστον μάθημα* nennt, Gott „verabsolutirte“; denn gar lange ehe Leibnitz, der nach Schelling das bedeutende Wort „absolut“ in die Philosophie eingeführt haben soll **), über Malebranche

*) Schellings sämmtl. W. II. Abth. 1. Bd. 267. — **) Ebend. 279.

nachdenken konnte, bezeichnete Taurellus seinen Gott als „absolutissimum“. Und nur für speculative Geister sind diese Blätter geschrieben.

Erlangen, im Mai 1860.

nachdenken konnte, bezeichnete Tausch als
 „absolutissimum“. Und nur für speculative Geister sind
 diese Blätter geschrieben.

Erlangen, im Mai 1860.

Seite	Inhaltsanzeige
41	Verhältnis der Philosophie zur Theologie
46	De primis rerum principis
52	Die Theologie
62	Die Kosmologie
66	Die Anthropologie
75	Beilagen

Inhalts-Anzeige.

	Seite
Vorwort	V

Erste Abtheilung.

Leben, Schriften und Beziehungen des Nicolaus Taurellus.

Leben	1
Zeit und Ortsverhältnisse	3
Schriften des Taurellus	7
Beziehungen des Taurellus	17

Zweite Abtheilung.

Die Philosophie des Nicolaus Taurellus.

Allgemeines	23
Eintheilung der Philosophie nach Taurellus	24
Die Erkenntnistheorie des Taurellus	29
Die Philosophie	40

	Seite
Verhältniss der Philosophie zur Theologie	41
De primis rerum principiis	46
Die Theologie	52
Die Kosmologie	62
Die Anthropologie	66
Beilagen	75

Inhalts-Anzeige.

Seite

V

Vorwort

Erste Abtheilung.

Leben, Schriften und Beziehungen des Nico-

laus Taurinus.

1	Leben
3	Zeit und Ortsverhältnisse
7	Schriften des Taurinus
17	Beziehungen des Taurinus

Zweite Abtheilung.

Die Philosophie des Nicolaus Taurinus.

23	Allgemeines
24	Einleitung der Philosophie nach Taurinus
29	Die Erkenntnistheorie des Taurinus
40	Die Philosophie

Addenda et Corrigenda.

Seite 2 Zeile 23 v. o. ist einzufügen: Melch. Adami Vitae Germ. Medic.
1620. 403 sq;

„ 2 „ 12 v. u. statt 327 lies: 2700.

„ 22 „ 19 v. o. ist beizusetzen: 51) Taur. def. 56.

„ 48 „ 13 v. o. statt nomen lies: unum.

„ 59 „ 16 v. u. statt die lies: sie.

Druck der A. L. Junge'schen Universitätsbuchdruckerei

Abenda et Corrigenda.

Seite 2. Zeile 23 v. o. ist einzufügen: Melch. Adam. Vitas Germ. Medic.

1020. 403 ad;

12 v. u. statt 327 hier: 3700.

19 v. o. ist beizubehalten: 51) Taur. del. 50.

13 v. o. statt nomen hier: nomen.

18 v. u. statt die hier: sie.

~~~~~  
**Druck der A. E. Junge'schen Universitätsbuchdruckerei.**  
~~~~~


ERSTE ABTHEILUNG.

Leben, Schriften und Beziehungen des Nicolaus Taurellus.

1. Diese „Geissel des Aristoteles“ erblickte das Licht dieser Welt den 26. November 1547 in Mömpelgard, wo sein Vater Stadtschreiber war. Durch die Wohlthätigkeit des Grafen Georg von Mömpelgard und später des Herzogs Christoph von Würtemberg wurde es dem mittellosen Stadtschreiber ermöglicht, seinen Sohn durch sechs Jahre in Tübingen ausbilden zu lassen. Hier wurde er (1565) Magister der Philosophie (Jakob Schegk war sein Lehrer) und studirte Theologie. Aus „gewissen Ursachen“ verliess er die Gottesgelehrtheit und wendete sich, unterstützt von seinen Verwandten, dem Studium der Medicin zu. In Basel wurde er (1570) Doctor der Medicin und anderthalb Jahre darauf zum Leibarzt des Prinzen Friedrich von Würtemberg vorgeschlagen. Theologen hintertrieben („inani metu“) die Verwirklichung dieses Planes. Das kränkte ihn tief — bis an sein Ende. Er wendete sich wieder nach Basel, wo er (als Doctor legens) Medicin lehrte. Hier verehelichte er sich mit der Tochter des Stadtschreibers Israel Aeschenberger. Fast erdrückt von viel Missgeschick („rerum injuria victus“) verbrachte er hier mehrere Jahre. Da er in Basel („wegen Ueberfluss an gelehrten Schweizern“) keine Aussicht hatte, ein öffentliches Amt zu

erhalten, trieben ihn Nahrungssorgen, sich (1579) durch Sulzer um eine erledigte Lehrstelle der Medicin in Strassburg zu bewerben. Er erhielt sie nicht. Endlich wurde er doch in Basel als Nachfolger des Theodor Zwinger Professor der Ethik. Obgleich der Ethik nicht abgeneigt, die er in Tübingen unter Samuel Hailand studirt hatte, verliess er doch ungerne die Medicin. Um so dankbarer folgte er den 8. October 1580 dem durch Gottes Güte („*admirando Dei beneficio*“) an ihn ergangenen Rufe als Professor der Physik und Medicin nach Altdorf (Noricum). Hier wirkte er kräftig; doch nur kurz; denn 1606 (28. September) starb er an der Pest. — Eben dieser später von Leibnitz so bewunderte Taurellus („*ingeniosissimus Taurellus*“), der „*Scaliger der Deutschen*“ verliess arm, nur von Wenigen verstanden und geliebt, von Vielen beneidet, gehasst, und fast von dem ganzen protestantischen Germanien verwünscht diese natternzüngige Welt. Der Dualismus von Philosophie und Theologie war ihm unerträglich; er wollte eine christliche Philosophie aufbringen, und so hatte er die Peripatetiker und viele Theologen gereizt ¹⁾.

1) Ueber den §. 1 sind zu vergleichen: Nic. Taurelli *Alpes caesae* Francf. 1597 (Epist. dedicat. ad D. Fridericum Ducem Wirtemberg.); Nic. Taurelli *Medicae Pradictionis Methodus* Francf. 1583. (Praef. ad Noribergensium Reipub. Senatum); Jac. Fr. Reimanni *Hist. lit.* 1710 P. IV. p. 82 sq.; Jo. Jac. Baieri *Biographiae Prof. Medic. Altd. Norim.* 1728 (p. 1 sq.) Jac. Wilh. Feuerlini: *Taurellus defensus*. Norimb. 1734, Praef. V—IX.; J. Bruckeri *Hist. Phil. crit.* T. IV. P. I. p. 300 sq.; P. Bayle *Dict.* T. IV. art: Taurellus p. 327. Tennemann: *Gesch. d. Phil.* 9. Bd. p. 487 sq.; Ritter: *Gesch. d. Phil.* 10. Th. p. 64 sq. — Zu bemerken ist, dass diese Quellen nicht überall zusammenstimmen. Feuerlin l. l. p. IX. sagt unbegreiflicher Weise, Taur. selbst gebe an, (Alp. caes.) er sei 1575 Doctor in Basel geworden. Brucker (dem Tennemann gefolgt ist) gibt ebenfalls das Jahr 1575 an. Derselbe berichtet aber hierauf, dass Taurellus 1562 zum Leibbarzte des Prinzen vorgeschlagen worden sei. Taurellus selbst gibt (Alp. caes. Epist. dedic. p. 3) das Jahr 1570 als das seiner Promotion in Basel an; und auf seinem Buche: *Triumph. Philos.*, das im J. 1573 in Basel erschien, schrieb er sich „*Doctor Medic.*“ — Tennemann (p. 487) berichtet, Taur. sei in Basel Professor der Physik und Medicin und einige Zeit darauf der Ethik,

2. Nicolaus Taurellus ist zu den Ramisten, Peripatetikern, Semiaristotelikern, Epicureern, Eklektikern gezählt, als „Geissel des Aristoteles“ bezeichnet, mit Melanchthon (der ihm Vorgänger gewesen), mit Leibnitz (dem er ein Vorgänger gewesen sein soll) zusammengestellt, mit Charron und Sanchez im Streben verwandt als ein Reformator der Philosophie begrüßt, als ein Pelagianer, Arminianer, Socinianer, Deist, Naturalist, Atheist, als ein Mensch, der nichts glaubt und schlechter ist als ein Türke, verschrieen, und als ein rechtgläubiger und frommer Christ dargestellt worden ²⁾. Was davon die Wahrheit ist, muss sich aus der objectiven Darstellung des inneren Entwicklungsganges und der vorliegenden Werke des Taurellus von selbst ergeben. Es sind behufs dieser Darstellung zunächst die Zeit- und Ortsverhältnisse kurz zu beleuchten, unter denen Taurellus geworden und aufgetreten und zu denen er in Beziehung gestanden ist. Dass jenseits der Alpen sowohl von den Aerzten als Theologen Aristoteles dem Platon vorgezogen wurde, ist leicht erklärlich. Aristoteles bot dem Physiker reicheren Stoff zu Untersuchungen, dem hierarchischen Theologen durch die Dialektik und probabilistische Ethik ein vortreffliches Fundament zu dem panlogistischen System, das man Kirche nannte. Wenn auch das Lateranensische Concil (1513) entschieden gegen den Peripateticismus (des Averroes und Alexander von Aphrodisias) sich

als Vicarius des Prof. Keller, geworden. Dies ist dahin zu berichtigen, dass Taur. einige Zeit Kellers Lehrstelle der Physik und Medicin versah, und dann an Zwingers Stelle Prof. der Ethik wurde. — Mehr über Taurellus in Beilage I. —

2) Cf. Baieri Biogr. 5. 8; Phil. Scherbii Dissert. pro Phil. perip. adv. Ramistas in Felwingers „Philos. Altdorf.“ 1644 p. 10 sq.; Alp. caes. ad. Lect. Praef. 37; Brucker: Hist. crit. Philos. T. IV. 251. 305. 308. 309; Taurelli Synops. Metaph. Arist. 96. Nota; Feuerlini Taur. defens. 3 sq. und 56; Tennemann: Geschichte der Phil. 9. Bd. 487 sq.; Ritter: Geschichte der christlichen Philos. VI. Th. 62 sq.; Ludw. Feuerbach: Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie 196; Nic. Taur. Triumphus Philos. 213; J. Fried. Reimanni Hist. univ. Atheismi et Atheorum 1725. c. X. §. 7. p. 501 sq..

ausgesprochen hatte, so fanden doch Leo X. und der Cardinal Bembo nichts Anstössiges in der bekannten Schrift über die Unsterblichkeit der Seele (deren Resultat dieses ist, dass die vernünftige Seele des Menschen eigentlich sterblich aber uneigentlich unsterblich sei), von demselben Pomponatius herausgegeben, der, wie er selbst gesteht, nicht ohne Erröthen und Furcht es wagt, an den Decreten seines Meisters Aristoteles zu zweifeln (*et more oratorum mihi caput operiendum sit, cum temerarium et stultum videatur, tanto philosopho adversari*). Und war nicht Andreas Caesalpinus, dessen Gott die Weltseele ist, Leibarzt Clemens VIII? Welchen Philosophen der Jesuitenorden zur Bildung seines Nachwuchses zu Grunde legte, ist bekannt. In der römischen Welt also hatte der Peripateticismus sicheren Boden. Aber in Deutschland sollte es anders werden. Das Verhältniss Luthers zur Scholastik ist bekannt. Entwurzelung der scholastischen Philosophie und Einführung einer neuen erklärte er als eine Hauptbedingung zur Reformation der Kirche (*Ut me etiam resolvam, ego simpliciter credo, quod impossibile sit, ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur, et alia instituantur*³). Sein Verhältniss zum Aristoteles selbst hat er nicht minder klar ausgesprochen, als er an Joannes Langius schrieb, „es brenne seine Seele vor Begierde, den Komödianten, der unter der griechischen Maske die Kirche genarret habe, zu entlarven, und Allen seine Schmach zu zeigen, — wenn er nur Musse hätte“ (*nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolum eum fuisse non puderet asserere*⁴). Wie er über das Verhältniss der scholastischen Philosophen zum Aristoteles und dieses zur Theologie und Philosophie dachte, kann man aus seiner Beigabe zu den Declarationen an die Heidelberger abnehmen. Die scholastischen Philosophen, erklärt er, haben den Aristoteles nicht verstanden; aber

3) Epist. T. I. Nr. LXIV. (de Wette). —

4) Epist. T. I. Nr. VIII. Cf.

Nr. XXXIV. XLIV.

auch das Verständniss desselben nützt weder der Theologie noch der natürlichen Philosophie. Unde et si quam maxime sensum ejus teneamus, quomodo hic tradidi, tamen prorsus nihil adjumenti ex ipso haberi posset non solum ad theologiam seu sacras literas, verum etiam ad ipsam naturalem philosophiam. Quid enim juvet ad rerum cognitionem, si de materia, forma, motu, finito, tempore nugari et cavillari queas verbis ab Aristotele conceptis et praescriptis ⁵⁾? Um es kurz zu sagen: Luther wollte den scholastisch-peripatetischen und auch den aristotelischen Lehrstuhl eben so umgestürzt sehen, wie den Ablassopferkasten und wünschte eine neue Philosophie auf deutschem Boden. Wer mag nun bestimmen, welchen Antheil die später modificirte Ansicht Luthers selbst, welchen Antheil Melanchthon, welchen die klassische Philologie, welchen das Bedürfniss nach Waffen im Kampfe mit (scholastischen) Gegnern und nach einem Organon zur Entwicklung und Feststellung des Lehrbegriffes und welchen Antheil endlich die menschliche Schwachheit oder Verderbtheit an der Wiederaufrichtung des umgestürzten peripatetischen Lehrstuhles auf evangelischem Boden hatte? Brucker handelt mehrere der genannten historischen Ursachen weitläufig ab und fährt dann fort: Ex his fontibus magna illa fortuna fluxit, qua Aristoteles in scholas Protestantium post reformationem usus est, cum suscepta Religionis emendatione parum spei illi superfuisset. Nam ab illo tempore in omnibus Protestantium scholis a discipulis Philippi Peripatetica philosophia juventuti literarum studia aemulanti tradita est, tanto fervore, ut principum, sua gratia academias nutrientium, statutis philosophantibus Aristoteles dux praefigeretur ⁶⁾. Es wimmelte in Deutschland, berichtet er, von Peripatetikern, „qui coeco plerumque obsequio Aristotelem secuti sunt“ ⁷⁾. Als der Erzgegner des Aristoteles über den Rhein kam, stand der peripatetische Lehrstuhl bereits so fest, dass er gegen ihn nichts Ausgiebiges mehr vermochte. Als

5) Cf. Brucker: Hist. crit. Phil. T. IV. p. 101. — 6) Hist. crit. Phil. T. IV. 242. — 7) Ibid. 243.

Ramus in Heidelberg disputiren wollte, rissen fanatisirte Schüler der Peripatetiker die Stufen vom Lehrstuhle weg, die dann ein Gallier mit seinem Rücken ersetzte. Und wie eiferte Zacharias Ursinus bei dem Churfürsten gegen den Ramismus! Auf Betrieb des Theodor Beza wurde dem Ramus in Genf, als er um eine Lehrstelle ansuchte, unumwunden erklärt: Certum ac constitutum esse Genevensibus, in ipsis tradendis logicis et in ceteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententia ne tantillum quidem deflectere. Und in eben diesem Genf wurde auf Betrieb eines Peripatetikers dem Arminius, der nach Ramus lehrte, die venia docendi entzogen. Als der Ramist Jo. Kramer in Leipzig sich weigerte in den Schoos der peripatetischen Lehre zurückzukehren, wurde er (1591) seines Lehramtes entsetzt, auch bestimmt, dass künftighin Promotions-Adspiranten handschriftlich versprechen sollten, nichts zu lehren, was von Aristoteles abweicht. Jakob Schegk (der mit Ramus selbst stritt) und Nicod. Frischlin sorgten dafür, dass Ramische Lehre Tübingen nicht beflecke. Joh. Thomas Freigius, der gelehrte Jurist und Herausgeber von Werken des Ulrich Zasius, hatte Ramische Ideen, die er in Paris eingesogen, in Basel (wo er ein Amt erhielt) in die Jurisprudenz eingeführt; dies verursachte ihm so viel Verdruß, dass er die Wissenschaft ganz aufgegeben hätte, wäre er nicht durch Empfehlung des Hier. Wolf nach Altdorf gerufen worden ⁸⁾. Wie hier über die Bekämpfung des Aristoteles gedacht wurde, kann man ansehen, wenn man die Dissertation des Peripatetikers Philipp Scherbius für die peripatetische Philosophie liest ⁹⁾. Seine Seele ist voll Trauer und Erbarmen über die durch die Circe dem Aristoteles abwendig gemachte Jugend, und er schämt sich des gemeinsamen Vaterlandes, das dem Aristoteles solche Schmach bereitet. Nachdem

8) Cf. Dr. Stintzing: Ulrich Zasius. Basel 1857; J. Fr. Reimmanni Hist. lit. Germ. P. IV. 581—584; J. Brucker: Hist. crit. Phil. T. V. 576. 577. — 9) Dissertatio Philippi Scherbii pro Philosophia Peripatetica adversus Ramistas. Abgedruckt in der Philosophia Altdorfina von M. J. P. Felwinger. Norimb. 1644 (p. 10—46).

er eine Reihe glänzender Namen von Bewunderern des Stagiriten aufgeführt, schliesst er sich dem Urtheile Scaligers an: *Aristotelis calumniatores pecora esse* ¹⁰⁾. Und eben dieser Scherbius, ein persönlicher Freund des Andreas Caesalpinus, war Einer von denen, welche das Eindringen des italienischen Peripateticismus in das protestantische Deutschland beförderten. Kurz, der Ramismus wurde unterdrückt, und dafür eben derselbe italienische pantheistische Peripateticismus in Deutschland gehegt, gegen den selbst das Concilium Lateranense sich auszusprechen für nothwendig befunden hatte. So waren die philosophischen Dinge im letzten Drittel des Jahrhunderts der Reformation in Deutschland gestaltet. Auf demselben Boden, wo Aristoteles im ersten Drittel mit Luther so hart zusammenstiess, dass er wankte, schlug er im letzten Drittel desselben Jahrhunderts schon wieder siegesstolz die Flügel. In eben diesem Drittel trat Taurellus auf.

3. Im Jahre 1572 war der Leichnam des ermordeten Ramus von jungen Peripatetikern durch die Strassen von Paris geschleift und dann in die Seine geworfen worden, und im Jahre 1573 trat Nicolaus Taurellus (ein armer Doctor legens), getrieben von seinem Gewissen und vertrauend auf Gottes Hülfe, unter dem Schutze des Türkenüberwinders Baron von Hohenlandsperg in Basel öffentlich mit der Behauptung hervor: *Praecipuam Philosophiae maculam inussit autoritas*. Man dürfe keiner philosophischen Sekte anhängen, sondern bloss der Vernunft. Er anerkenne nur Eine Autorität, nämlich in Glaubenssachen die Offenbarung, in der Philosophie gar keine. Es erschien der „*Triumphus Philosophiae*“ ¹¹⁾,

10) Ibid. 39. — 11) *Philosophiae Triumphus, hoc est, Metaphysica Philosophandi Methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat, et, quae diu Philosophorum sepulta fuit autoritate, Philosophia victrix erumpat. Quaestionibus enim vel sexcentis, ea quibus cum revelata nobis veritate Philosophia pugnare videbatur, adeo vere*

nachdem Taurellus sechs Jahre vorher auf den Triumph bezügliche Thesen herausgegeben hatte, die das Urtheil hervorgerufen, „Taurellus glaube nichts und sei schlechter als ein Türke.“ Welcher Muth dazu gehörte, mit dem Triumph der Philosophie vor die peripatetische Mitwelt zu treten, ist aus der Aufnahme ersichtlich, welche das Buch erfahren hat. „Prodiit ergo (erzählt Taurellus später) in multorum conspectum Philosophiae Triumphus, qui plerosque omnes offendit graviter. Et Theologos quidem propterea, quod Philosophiae tribueremus ea, quae solius viderentur esse Theologiae: Philosophos vero, quod veterum philosophia doctorum detecti refutarentur errores“¹²⁾. „Der Erfolg war dieser (berichtet er anderswo)¹³⁾ dass ich den Verläumdungen und Schmähungen Vieler ausgesetzt war. Dieser machte sich boshaft über den Titel des Buches her; jener spottete über den unklassischen Styl, und viele schämten sich nicht zu tadeln was sie gar nicht verstanden hatten.“ Ja er fürchtete noch mehr (ne quod majus malum adferant); mit Grund, wenn er an Ramus dachte. Aber Niemand trat gegen das Buch (an welchem er sieben Jahre gearbeitet hatte) auf, „weil, wie ein grosser Peripatetiker hochweise bemerkte, es Niemand der Mühe werth halte, den lächerlichen Triumph der Philosophie zu lesen oder zu widerlegen“¹⁴⁾. Jakob Schegk lobte brieflich sein Talent, tadelte aber den Angriff auf Aristoteles „weil dies den Augapfel (der Kirche?) angreifen hiesse“¹⁵⁾. Nur einige tieferblickende Männer urtheilten anders; Einer derselben unterstützte ihn kräftig. Schade dass Taurellus seinen Namen nicht angibt. Hic libelli primus fuit excursus, quo crassioris ingenii censores concitavimus¹⁶⁾.

conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum. Autore Nicolao Taurello Montbelgardensi Med. Doctore. Basileae, Per Sebast. Henricpetri. Anno 1573. Mense Septembri. —

12) Cf. Alp. caes. Ad Lect. 28. — 13) Medicae Praedict. Methodus. Praef. — 14) De rer. aeternitate. Epist. Dedic. — 15) Ibid. —

16) Medic. Praedict. Meth. Praef. —

4. Taurellus zog sich von der Philosophie ganz zurück und vertiefte sich nur in medicinische Studien. Acht Jahre schwieg er, dann trat er mit der „*Medicae Praedictionis Methodus*“ hervor¹⁷⁾, deren Vorwort (an den Nürnberger Senat) für die Entwicklungsgeschichte des Philosophen besonders wichtig ist¹⁸⁾. Er habe (sagt er) sich viel mit metaphysischen Problemen beschäftigt, aber in den Schriften der alten Philosophen wenig oder nichts gefunden, was mit den Aufschlüssen der Offenbarung (der Quelle der Wahrheit) in Einklang zu bringen wäre; vielmehr werde der Forscher durch jene von der Wahrheit abgezogen. Aber so verblendet seien die Philosophen seiner Zeit, dass sie sich nicht für Philosophen halten, wenn sie mit den Heiden nicht irren. Er habe ganz anders gedacht. Er habe geurtheilt, es müsse der theoretische Geist eben so nach der geoffenbarten Wahrheit sich richten, wie der ethische nichts anstreben darf, als was das christliche Gesetz zulässt. Die Möglichkeit dieses Einklanges zwischen Vernunft und Offenbarung läugnen aber gerade die, welche Christum und Belial in einem und demselben Geiste verbinden, „*homines ineptissimi, quos impostor Sathanas hac futilissima distinctione detinet, ut duplex unius et ejusdem rei veritas sit, alia nimirum Philosophica et alia*

17) *Medicae Praedictionis Methodus*, hoc est, Recta brevisque ratio coram aegris praeterita, praesentia futuraque praedicendi, morbos scilicet, morborumque causas, mortem, sanitatem, recidivam, aliaque symptomata: non minus ad nomen conciliandum, quam foelicem curationis eventum, Medicinam facturis necessaria: Quam ex Hippocratis et Galeni monumentis aliorumque probatissimorum Medicinae Doctorum optima fide condidit Nicolaus Taurellus Montbelgard. Med. Doctor et Christianae Philosophiae Studiosus. M. D. LXXXI. Francof. sumptibus Bernardi Jobini, per Johan. Feierabend. — 18) Da die Schriften des Taurellus die einzige Quelle sind, um sowohl über sein äusseres Leben als (und mehr noch) über seinen innern Entwicklungsprozess Gewisses zu erfahren, aus dieser Quelle auch meine Vorgänger geschöpft haben, so wird es der Leser natürlich finden, dass ich den Taurellus aus dem Taurellus entwickele, wozu auch eingehendere Berücksichtigung der Vorreden zu seinen Werken nothwendig wird, als sonst der Fall zu sein pflegt.

Theologica. Sed neque Philosophi sunt, neque Christiani, dum talia profitentur. Idem enim Philosophiae Deus est et Theologiae, quo fit, ut ne tantilla quidem ex parte Philosophia nostrae fidei possit esse contraria.“ Nicht die Philosophie ist Schuld, wenn dieser Einklang nicht besteht, denn sie ist nicht Meinung, sondern Wissenschaft, und Wissenschaft kann es nur von der Wahrheit geben. Er zweifle auch nicht, dass die Philosophie Fundament und Waffe des christlichen Glaubens werden könne; er könnte dies thatsächlich beweisen, wenn die Wahrheit hervortreten dürfte. Dermalen aber stehe es so, dass wir Christo den Glauben, die Einsicht (den Intellectus) dem Aristoteles verdanken, also christlich glauben und heidnisch denken. Sein Grundsatz aber sei dieser: er gehöre zuerst und ganz Christo, dann erst und nur in so weit dem Aristoteles, als Christus erlaubt. So wollte er ein Vorbild eines christlichen Philosophen für die Schulen und alle Menschen werden. Aber es sei nicht erlaubt, an den Decreten der alten Philosophen etwas zu ändern; auch hätten die Theologen den Glanz der Philosophie nicht ertragen können, obgleich jeder von ihnen nach Belieben auf eigene Faust philosophire. Da bei solcher Sachlage sein erster Reformationsversuch so viel Widerspruch erfahren habe, wolle er sich hinfort mit dem Wunsche, dass es besser werden möge, von metaphysischen Unternehmungen ganz zurückziehen, und durch die Medicin den Menschen nützlich werden. Durch Urtheile gequält, durch viel Missgeschick tief gebeugt habe er überhaupt gar nichts mehr unternehmen wollen, aber durch eben seine christliche Philosophie sei er aufgefordert nützlich zu sein, und so habe er sich zur Herausgabe dieses medicinischen Werkes entschlossen. Im Uebrigen könnten unsere Schulen durch ihn unbeirrt Christum oder Aristoteles verehren. Da es nicht erlaubt sei, frei zu philosophiren, ziehe er die Medicin der Philosophie vor¹⁹⁾. — Als Taurellus diese Resignation

19) Cf. Medic. Praed. Method. Praef. —

in Altdorf niederschrieb, war er 34 Jahre alt. Innerhalb der folgenden fünfzehn Jahre gab er nur die kleine Schrift „de vita et morte“²⁰⁾ und zwei Bändchen Gedichte heraus²¹⁾.

5. Aber der speculative Geist des Taurellus brütete unter der schweigsamen Hülle fort und brach endlich gewitterstark hervor. Drei und zwanzig Jahre nach dem Erscheinen des unglückseligen Triumphus Philosophiae trat er wieder mit einer metaphysischen Schrift, mit der „Synopsis Aristotelis Metaphysices“ hervor, um den Peripatetikern in compendio zu zeigen, wie er in einem grössern Werke ihren Aristoteles geisseln werde²²⁾.

6. Im folgenden Jahre liess er das bedeutende Buch wider Andreas Caesalpinus ausgehen²³⁾, dessen Philosophie in Deutschland stark Eingang gefunden hatte und von Ph. Scherbius sehr hoch geschätzt wurde. Taurellus wollte sein Vaterland von diesen panlogistischen Vögeln reinigen, die durch die Verblendung der Deutschen ihren Weg über die Alpen gefunden hatten,

Quae tacito caperent cantu puerosque virosque.
Er habe (sagt er dort) mit grossem Interesse die peripatetischen Quaestionen des Caesalpinus studirt und den feinen

20) De vita et morte Libellus. A Nicolao Taurello Montbelgardensi Physices et Medicinae professore publico in Altdorfensi Noribergensium Academia. Noribergae, In officina typographica Catharinae Gerlachiae 1586. — 21) a) Emblemata Physico-Ethica, hoc est, Naturae morum moderatricis picta praecepta a Nicolao Taurello Montbelgaldensi, Physices et Medic. in Altdorfens. Norib. Academia Professore observata, et vario conscripta carmine. Norib. Excudebat Paulus Kaufmann. 1595. b) Carmina funebria, quae magnorum aliquot clarorumque virorum felici memoriae dedicavit Nic. Taur. Norib. Typis Gerlachianis. 1592. Cf. Beilage II. — 22) Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae Religionis explicatae, emendatae et completae a Nicolao Taurello Montbelgardensi Physic. et Medicinae in Altdorfensi Noricorum Academia Professore. Hanoviae apud Guilielmum Antonium. 1596. — 23) Alpes Caesae, hoc est, Andr. Caesalpini Itali monstrosa et superba Dogmata, discussa et excussa a Nicolao Taurello Montbelgardensi, Philosophiae et Medicinae Doctore et Professore in Altdorfensi Noricorum Academia. Apud M. Zachariam Palthenium Typographum 1597. —

italienischen Geist bewundert; bald aber mit Schmerz bemerkt, dass der germanischen Jugend nicht Gewürz auf die derbe deutsche Kost, sondern Gift gestreut werde. Und doch sei es so weit gekommen, dass die Deutschen die Dogmen des Caesalpinus höher schätzten, als einst die Griechen die Orakel des Apollo. Er habe dies mit grosser Erbitterung ansehen und ertragen müssen. Was war aber gegen die grosse Autorität des Caesalpinus und gegen ein Uebel auszurichten, das bereits so tiefe Wurzeln im deutschen Boden geschlagen hatte? Die allzugrosse Simplicität der Deutschen, die sie zu Slaven anderer Völker macht, beweinend, wollte ich nur für mich selbst sorgen und stellte Betrachtungen über die Cäsalpinischen Dogmen an. So wurde ich zum Kampfe wohl geschickter, aber die dicke deutsche Luft machte mich träge und furchtsam. Auch dachte ich an den altitalischen Spruch: *Mundus vult decipi; habeat sic*. So habe er fünf Jahre hingebracht, endlich aber sei er wie durch ein Gewitter aus dem fünfjährigen Schlummer aufgeschreckt, erschüttert und mit Feuereifer erfüllt worden, so dass selbst die kalten Winternächte seine Arbeit nicht unterbrechen konnten. Caesalpinus sei anziehend durch Mannigfaltigkeit der Probleme, geistreiche Erfindung und kurze philosophische Sprache. (*Suavissimum id mihi fuit, quod fuit ingratisimum*). Ist Caesalpinus berühmt geworden durch die Schärfe des Verstandes, mit welcher er die Wahrheit bekämpft, so muss wohl Der doppelten Lobes werth sein, der durch Schärfe des Verstandes die Wahrheit vertheidigt und unterstützt. Aber die Wahrheit braucht auch nicht durch falsche Hypothesen unterstützt zu werden, an welche die Philosophen die unvorsichtigen Menschen gewöhnt, gleichwie sie ihnen Vergnügen an falsch Demonstrirtem beigebracht und sie so in die Lüge hineingesungen haben. Das ist das Verderben unserer Jugend. Hiezu kommt noch der verwandte Unsinn, dass unsere Zeitgenossen nur dann bestens zu philosophiren glauben, wenn sie verbissen an Aristoteles oder Averroes oder Thomas oder sonst Einem hängen, und durch List oder Kunstgriff Jegliches nach des Meisters Vorschriften

deuten. Sein Ausspruch gilt als Princip; auf ihn wird geschworen, um Gründe nicht gefragt. Diese blinde Verehrung der Autorität, zumeist der Alten, ist die Quelle der Uebel in den Schulen. Die Schüler haben die Schuld nicht, wohl aber die Lehrer, deren Pflicht es wäre, nicht bloss das Gewicht der Autorität, sondern auch das der Gründe anzugeben. Vor falschen Hypothesen und falschen Demonstrationen sollte die Jugend bewahrt werden, da ihr zarter Geist der reinsten Wolle gleicht, die leicht befleckt aber schwer gereinigt wird. Anstatt der gläubigen Annahme der Dogmen des Aristoteles oder eines Andern sollte man untersuchen, ob nicht Hypothesen als Principien aufgedrungen oder unrichtige Folgerungen vorgelegt worden seien. „Aber (sagt der Peripatetiker) es ist sehr verwegen und unverschämt, wenn Jemand meint, er könne erschüttern, was durch so viele Jahrhunderte von grossen Männern angenommen und befestigt worden ist.“ Das sei wohlfeile Rednerei. Ihm wiege der einzige Aristoteles schwerer, als die ganze vornehme Schaar seiner Ausleger; aber wo es sich um Gründe handelt, müsse jede Autorität schweigen. Der muss wohl auffallend furchtsam sein, den leere Schatten schrecken. (*Quisque suo periculo periculum faciat.*) Hier handle es sich auch nicht zunächst um die aristotelische Philosophie überhaupt, sondern um Dogmen derselben, die der Verbesserung gar sehr bedürfen und über welche die Peripatetiker selbst in heftigem Streite sind. Sie sind nicht aufrichtig und gestehen nicht ein wie die Sache ist, weil sie um keinen Preis nur nagelbreit von Aristoteles abweichen wollen; oder sie nennen sich Peripatetiker und gehen doch weit von ihrem Meister ab und drängen uns gewaltsam die Ansicht auf, es seien Stellen des Aristoteles falsch verstanden worden, oder sie unterschieben ihm ihre Dogmen. Repräsentant dieser Gattung sei Caesalpinus; den Beschlüssen des Lateranensischen Concils zum Trotze (er wisse zwar nicht ob Caesalpinus ein Christ gewesen sei) vertheidige er die Sätze des Averroes, welche mit dem christlichen Glauben im Widerstreit stehen; ja er gehe über Averroes noch hinaus; denn er spreche ge-

radezu von einer allgemeinen Seele (*universalis anima*), welche sein eigentlicher Gott ist. Dieser theilt sich in so viele Seelen, als Substanzen in der Welt sind, ihm sei so Gott nicht „*efficiens*“ sondern „*constituens causa*“ der Dinge. Hiermit falle consequent die Providenz und die Unsterblichkeit der Seele weg. Das also sind die Früchte der aristotelischen Philosophie (die zum Theil nicht recht verstanden, zum Theil auch nicht gereinigt worden ist); denn Caesalpinus ist mit Verachtung der Ausleger auf Aristoteles selbst zurückgegangen und beruft sich nur auf ihn allein. Mit Recht, denn da Alle von Aristoteles abhängen, so ist nicht darauf zu achten, was ihnen scheint, sondern nur was Aristoteles lehrt ²⁴⁾. Aber wenn es sich um die Ergründung der Wahrheit handelt, muss man nicht nur von Thomas, Averroes und Alexander zum Aristoteles, sondern von diesem zu den Gründen aufsteigen. Man möge (erklärt Taurellus) von seiner Arbeit denken wie man wolle, er fürchte Niemanden, da durch Gottes Gnade sein Geist noch hinlänglich frisch sei. Er habe beschlossen nicht zu ruhen, um den reinen Glanz der christlichen Philosophie gegen die Heiden und ihre Anhänger, die Pseudochristen, nach Kräften zu schützen. (*Rumpantur ut ilia Codro . . . Prodeant modo „Alpes restauratae“, quae prioribus alia producant foveantque monstra deteriora: furens erumpat „Taurus excornis.“ Remedium nobis jam in promptu est, cuius virtute cornua ei decussa brevi renascantur et evadant etiam duriora et acutiora. Conscia mens veri manet; imperterrita*). Wer ihn bestreiten wolle, dem erkläre er, dass er nur auf Gründe allein horche, denn er gehöre keiner Schule an, sei weder Ramist noch Peripatetiker, er wolle Niemandes Slave sein (*Liberum probo philosophandi genus*). Mögen noch so viele von dem einzigen

²⁴⁾ Ueber die verwandte Ansicht Leibnitzens über das Verhältniss des Aristoteles zu den Averroisten cf. *Leibn. opp. Phil. omnia* ed. Erdmann T. I. p. 82. —

Aristoteles abhängen, er anerkenne in philosophischen Dingen keines Menschen Imperium²⁵⁾. — So äusserte sich Taurellus in demselben Altdorf, in welchem sein vielbewunderter College Scherbius, der Freund des Caesalpinus, in der bereits angezogenen peripatetischen Rede die italienische Philosophie über die deutsche gestellt, der Autorität das Wort geredet und durch Anspielungen auf Hörner und Hornvieh nicht undeutlich zu verstehen gegeben hatte, was er von den Gegnern des Caesalpinus und des Aristoteles, insbesondere von seinem akademischen Kollegen Taurellus halte.

7. Nach sechs Jahren erschienen a) die Kosmologie²⁶⁾ und b) die Uranologie²⁷⁾ und ein Jahr später das letzte Werk des Taurellus: *De rerum aeternitate*²⁸⁾, das Leibnitz mit so grosser Bewunderung excerpirte²⁹⁾. Die Zueignungsschrift an den Landgrafen Moritz von Hessen und an die Leser spricht den entschiedenen Vorsatz des Taurellus aus, der Reformator der Philosophie zu werden und gibt klar sein Verhältniss zum Aristoteles und zur Theologie an; wir dürfen sie daher nicht mit Stillschweigen übergehen. „Unsere Freiheit zielt nicht dahin — erklärt er — das von den Alten richtig Erfasste umzustossen. Aber Gott und Gewissen drängen mich dazu, mit Verzicht auf Ruhe und irdischen Vorthail die Irrthümer des

25) Alp. caes. Praef. ad Lect. 21 sq. — 26) Nicolai Taurelli in inclyta Norimberg. Academia Physicae et Medicinae Professoris acutissimi *ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ*. Hoc est Physicarum et Metaphysicarum Discussionum de Mundo Libri II. Adversus Francisc. Piccolomineum philos. celeberrimum aliosque Peripateticos. Ambergae. Excudebat Joh. Schoenfeld. 1603.

27) Uranologia. Ambergae 1603. — 28) *De rerum aeternitate*: Nicolai Taurelli Montbelgardensis, Med. et Physices in Altdorffensi Noricorum Academia Professoris, Metaphysices universalis Partes quatuor. In quibus placita Aristotelis, Vallesii, Piccolominei, Caesalpini, Societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur. Scriptae ad Illustrissimum Principem D. D. Mauritium Hassiae Landgravium. Accessit Rodolphi Goclenii Epistola ad authorem. Marpurgi, Typis Pauli Egenolphi. 1604. — 29) Cf. Joach. Frid. Felleri *Otium Hannoveranum* 1718. p. 141. 142.

Aristoteles aufzudecken, zumeist jene, welche der christlichen Religion widerstreiten. Das war von Jugend auf meines Lebens Ziel. Schegk hat nach der Ausgabe meines Triumphes meine Kühnheit mit dem jugendlichen Feuer entschuldigt; aber ich bin durch das Alter nicht kühler oder furchtsamer geworden. So lange mir Gott die Kräfte erhält, will ich meinen Jugendvorsatz ausführen, nicht unbekannt mit der Schwierigkeit der Sache und der Anzahl der Gegner; fast der ganze Erdkreis hängt an Aristoteles. Was sich aber Aristoteles gegen seine Vorgänger erlaubt hat, das sei wohl auch gegen ihn zulässig, und seine Bemerkung über Empedokles (im zweiten Buche über die Seele) treffe auch ihn selber. Aristoteles überrage alle Philosophen durch seine Anlagen, aber er war doch nur ein armseliger Mensch, was er selbst eingesehen und zur Beschämung seiner Schmeichler freimüthig gestanden hat, erklärend, dass sich Menscheneinsicht zu den Naturoffenbarungen verhalte, wie das Gesicht der Nacht-eule zum Mittagslichte. Ja würde Aristoteles wieder aufleben, so würde er Vieles in seinen Schriften ändern, was auch keine Schande für den Philosophen ist; denn die Einsicht wächst. So wird es Aristoteles wohl erlauben, dass für ihn die Censur seiner Werke ausgeübt werde; denn er wird nicht so einfältig sein zu behaupten, er habe überhaupt nicht irren können, oder wir seien so beschränkt, dass wir seine Irrthümer weder entdecken noch widerlegen können. Gott hat uns doch den Geist nicht bloss zum Glauben, sondern auch zum Erkennen und Urtheilen gegeben. So ist der Glaube selbst bedingt durch das Urtheil (*tantum fidei quantum juris*). Aristoteles hat vor Andern nichts voraus; es wird ihm geglaubt wegen der Gründe, die er anführt; aber seine Gründe werden nicht seinetwegen angenommen. Der Satz gilt allgemein: *In philosophicis nihil dicit, qui nihil probat*. Was das Verhältniss der Philosophie zur Theologie betrifft, so haben beide Wissenschaften nicht nur viele Objecte gemein, sondern die erstere ist Fundament der letzteren. Wäre die Sünde nicht, so brauchte man keine

Theologie. „Dicam uno verbo quod res est: Si peccatum non esset, sola viguisset philosophia“³⁰⁾.

8. Ausser den bereits angeführten Werken des Taurellus sind noch folgende zu nennen: a) Tractatus de infiniti continui sectione. Francof. 1597³¹⁾. b) De Usiis per se subsistentibus Tractatulus metaphysicus (affectus non confectus). c) De communibus qualitatibus et figuris Tractatulus Physicus. d) De Elementis. e) De ortu et interitu. f) De Meteoris. g) De Anima. (Die vier letztgenannten Schriften waren zum Druck bereitet, sind aber nicht erschienen.)³²⁾. h) Commentarius in quosdam libros Arnoldi Villanov. Bas. 1585. i) Comment. in libr. Hippocratis de Hominis natura (cf. Comment. in libr. Arnoldi Villanov. p. 6. 84.). k) De quibusdam articulis fidei confessio (Manuscript, aber nicht Autograph, auf der Erlanger Univ.-Bibliothek). l) Akademische Dissertationen: 1. Theses physicae de mutatione rerum naturalium 1584. 2. Theses physicae de putrefactione, quibus accedit de Putredine liberior epicheresis altera. 1591. 3. Idea doctrinae Peripateticae de anima. 1591. 4. Theses physicae de tribus rerum naturalium principiis. 5. Theses de ortu animae. 1596. 6. Theoremata de causis rei naturalis. 1598. 7. Disputatio de Terrae motu. 1602. 8. Theses philos. de ortu rationalis animae. 1604. 9. Disputatio Phys. et Metaph. de Loco. 1606. 10. Theses de Substantiis incorporeis.

9. Taurellus hatte nicht viele, aber innige Freunde³³⁾;

30) Cf. de rer. aet. Epist. dedicat. u. Praef. ad Lect. — 31) Cf. De mundo L. II. 145. — 32) Cf. De mundo in fine: Postfatio Typographi. —

33) Cf. Baieri Vita Nic. Taur. 7. — Bezeichnend ist auch das „Epigramma“ von M. Leonh. Lemmermann, Noriberg. (cf. Disput. Physica et Metaphysica de Loco, proposita a Clarissimo Viro DN. Nic. Taurello. Anno 1606. Disputat. Philosoph. Fasc. XIV. N. 29. auf der Erlanger Univ.-Bibliothek) an einen Schüler des Taurellus, in welchem es von diesem als dem „Noriaci grande Lycei fulcrum“ heisst:

vegetae dogmata firma tenet

Mentis, et intrepidè censoris munere fungi

Pergit, Aristotelis somnia vana notans.

Non sua qui dederunt huic sectae nomina curat,

Et quos alterius lingere sputa juvat.

auch bildete sich eine Taurellianische Schule in Altdorf im Gegensatze zu der Scherbianischen. Seinem Geiste gestand man unbestritten ausserordentliche Kraft zu, selbst gegnerischer Seits. Piccartus, des Scherbius Schüler, gesteht offen, dass die Werke des Taurellus „über alles Lob erhaben seien“. Selbst in Italien bewunderte man seinen Geist. „Nihil unquam vidi subtilius aut accuratius ipsius Alpibus caesis in Alpibus caesis videtur subtilitate superare ipsum quoque Scaligerum contra Cardanum“, ist das Urtheil eines Venetianischen Arztes. Dagegen hatte er ein ganzes Heer von Gegnern und Feinden. Da die Schärfe und Tiefe seines Geistes, der sich in seinen Werken aussprach, nicht abzuläugnen war, so mussten seine Gegner unter dem Praetext, dass es die „salus publica“ erfordere, dahin wirken, a) seinen Namen so viel wie möglich auszutilgen und b) den unüberwindlichen Rest als gefährlich zu brandmarken (ut memoria ejus sit in maledictione). Schon Scherbius hob in seiner peripatetischen Rede die Vorhersagung des Eusebius hervor, dass die Namen und Bücher der Gegner des Aristoteles mit ihnen verschwinden werden ³⁴). — Und gewiss! — auffallend ist es, dass in der „Philosophia Altdorfina“, welche M. Joa. Paulus Felwinger, Professor der Logik und Metaphysik in Altdorf, im Jahre 1644 herausgab, des Taurellus gar nicht Erwähnung gethan wird, als hätte er in Altdorf nichts Philosophisches geschrieben ³⁵). Sollte denn Felwinger von Taurellus nichts gewusst haben? und er war im Jahre 1644 doch erst 38 Jahre alt, und Taurellus College des Scherbius gewesen. Auffallend bleibt es immer, dass schon Baier (1728), der fleissige Sammler Taurellischer Schriften (Taurelli scripta quae recensui studiose conquisita possideo), einige derselben gar nicht zu Gesicht bekommen konnte, darunter die den Peripatetikern so verhasste „Synopsis Metaphysices Aristotelis“ ³⁶). Auffallend

34) Dissertatio pro Philos. peripat. p. 39. — 35) Cf. Philosophia Altdorfina a P. M. Joh. Paulo Felwinger 1644. Nur Scherbius, Sonerus und Piccartus werden genannt. — 36) Cf. Baieri vita Medic. 13. 14; Feuerlini Taurellus def. V. VI.

ist es immer, dass Jac. Thomasius dem Joh. Cunr. Durrius die Bücher des Taurellus aufzählt, welche er besitzt, und unter diesen ist die verhasste Synopsis nicht, welche aber Durrius, der Gegner des Taurellus, besitzt³⁷⁾. Thomasius erkundigt sich um das Urtheil der Altdorfer Gelehrten über Taurellus, worauf Durrius ihm antwortet, „der Name dieses Mannes (dieser „Geissel des Aristoteles“) ist bei uns lange verwischt (obliteratum) und zwar ist er unterdrückt worden nicht nur durch den Ruf des „unsterblichen“ Scherbius, sondern auch seiner Schüler Piccartus und Kobius“³⁸⁾. Es ist auffallend, dass Feuerlin, der Apologet des Taurellus (1734), die Bücher desselben nicht alle eingesehen hat. Seine Aufzählung der Bücher des Taurellus stützt sich auf Baier's und auf seine eigene (kleine) Bibliothek und auf unzweifelbare Anziehungen. Die Synopsis Metaphysices Aristotelis trieb er bei dem Mögeldorfener Pfarrer B. Rinder auf, und liess sie wegen ihrer Seltenheit abdrucken. Sollten denn nicht alle Werke des Taurellus auf der Altdorfer Bibliothek zu finden gewesen sein? Auf der Erlanger Bibliothek, der Erbin der Altdorfer, sind ebenfalls nicht alle Werke des Taurellus zu finden. Sollte denn die Vermuthung Brucker's und Feuerlin's, dass man die Werke des Taurellus absichtlich aus dem Wege geräumt habe, wirklich Grund haben³⁹⁾? Da es nun aber doch sehr schwer war, alle Werke des Taurellus der Oeffentlichkeit zu entziehen und seinen Namen der Vergessenheit zu übergeben, so scheint es, dass man zu dem anderen Mittel griff, nämlich den Namen zu brandmarken. Den Reigen eröffnete ein Schüler Goclenius, des Freundes des Taurellus, der Stoiker Zacharias Viator, zwei Jahre nach dem Tode des Taurellus (zu seinen Lebzeiten trat Niemand mit einer Schrift gegen ihn auf). Er griff die Lehre des Taurellus über die Vorsehung als einen „Epicureischen Unsinn“ an. Dasselbe that Jac. Martini, und Feuerlin vermuthet, dass beide die Werke

37) Cf. Baieri v. Med. 8. — 38) Cf. ibid. — 39) Cf. Brucker Hist. crit. T. IV. 312. Feuerlini Taurellus def. V. VI.

des Taurellus nicht 'gelesen, sondern von einem Gegner desselben absichtlich untreue Excerpte erhalten haben. Christoph Scheibler, Calov und Johann Weinmann (ὁρροδοξώτατος) begnügten sich, ihn als Pelagianer zu kennzeichnen; Quenstedt und Lampe zählen ihn zu den Arminianern, Val. Ernst Loescher zu den Naturalisten, die mit den Deisten und Spinozisten verwandt und des Atheismus verdächtig sind. Die Heidelberger Theologen benützten das Sendschreiben in Betreff des Conr. Vorstius an zwei Deputirte der Holländischen Synode, um den Taurellus als „Atheus Medicus“ zu bezeichnen, was Gisbert Voëtius sowohl gegen Vorstius als auch gegen den Cartesianer Regius und endlich zur Exemplificirung seiner Subdivision des Atheismus zu verwenden nicht zauderte. (Später soll er milder gedacht haben.) Nachdem Voëtius den Anfang gemacht hatte, erschien der Name des Taurellus in vielen Verzeichnissen der Atheisten ⁴⁰⁾; und so haben also allerdings die Theologen das Ihrige beigetragen, den Namen des Taurellus verhasst zu machen, aber es ist die Frage, ob die Seltenheit der Schriften des Taurellus vorzugsweise ihr Werk ist, wie dies L. Feuerbach behauptet ⁴¹⁾. Vielmehr ist Grund zur Annahme vorhanden, dass gerade die maasslosen Verdächtigungen der Theologen (gegen die Intention der Perapatetiker, die ihn gerne zu todt geschwiegen hätten) auf Taurellus aufmerksam gemacht und Vertheidiger und Bewunderer desselben erweckt haben. So ergriff z. B. Bayle die Gelegenheit, den Theologen ihre Leichtfertigkeit im Anschuldigen vorzuwerfen (Il faut garder des telles accusations pour les bonnes fêtes, il ne faut pas les mettre à tous les jours),

40) Bezüglich der gegen den Taurellus erhobenen Anklagen vergl. Feuerl. Taur. def. Sect. I. 1—36; Reimmanni Hist. Atheismi c. X. 501 sq.

41) Cf. L. Feuerbach: Pierre Bayle 1848. 44. 45. „Die für ihre Zeit interessantesten geistvollsten philosophischen Schriften, wie z. B. die eines G. Bruno, eines Nic. Taurellus, sind hauptsächlich nur desswegen solche literarische Seltenheiten geworden, weil sie die Beschränktheit der Theologen in den Geruch atheistischer Schriften brachte.“

ihre Inconsequenz aufzuzeigen, indem sie Den mit so grossem Hasse verfolgen, der gerade jene Sätze des Aristoteles bestritten, die der Religion feindlich sind, den Muth des Taurellus zu bewundern und ihm einen Ehrenplatz unter den Metaphysikern seiner Zeit anzuweisen (Il étoit certainement l'un des plus habiles Metaphysiciens de ce tems là) ⁴²⁾. Die Index-Congregation erlaubte das Lesen der meisten Bücher des Taurellus, nur sollte in den *Alpibus caesis* das Wort „theologicorum“ ⁴³⁾ gestrichen werden. Leibnitz, der sich viel mit den Schriften des Taurellus beschäftigt zu haben scheint, widerlegt ihn nur einmal und zwar sehr milde ⁴⁴⁾ und führt ihn als Streiter für die Religion auf ⁴⁵⁾. Nachdem er aus dem letzten Werke des Taurellus mehrere auf die Erlösung bezügliche Sätze ausgezogen, setzt er bei: *Haec ingeniosissimus Taurellus, quem ego Scaligerum Germanorum appellare soleo, stylo, acumine, ingenio, libertate sentiendi, medicinae professione simillimum* ⁴⁶⁾. Im Jahre 1728 liess Jac. Wilhelm Feuerlin in Altdorf 32 Thesen für Taurellus öffentlich anschlagen und vertheidigen ⁴⁷⁾. Nach sechs Jahren liess er vor den Curatoren der Universität eine aus den obigen Thesen gebildete apologetische Dissertation für Taurellus vortragen und vertheidigen ⁴⁸⁾ und gab sie für das grössere Publikum mit einem Wiederabdrucke der *Synopsis Metaphysices Aristotelis* bereichert heraus ⁴⁹⁾. Nachdem Feuerlin Autoritäten

42) Diction. hist. T. IV. Art. Taurellus. — 43) Epist. dedicatoria p. 4: *firma studiorum meorum philosophicorum et theologicorum jeci fundamenta.* — 44) Cf. Theod. §. 381. — 45) Ibid. §. 11. — 46) Cf. Otium Hannov. 141 sq.; cf. Felleri monumenta inedita. Jenae 1714. 572. (Taurellus Medicus et Philosophus acutissimus.) — 47) Synopsis Apologiae pro Nic. Taurello Philosopho Altdorfino, Atheismi et Deismi injuste accusato, quam Praeside Jac. Wilhelmo Feuerlino P. P. die XIV. Sept. A. 1728 publice defendet Ioa. Ulr. Tresenreuter S. Theol. et Phil. Studiosus. (Disput. Philos. fasc. VII. N. 51.) — 48) Dissertatio apologetica pro Nic. Taurello, quam Praeside D. Jac. W. Feuerlino P. P. in Academia Aldorfina D. ? Julii A. 1734. defendet Erdmann Losan. (Disput. Philos. fasc. XXVII. N. 45.) — 49) Taurellus defensus h. e. Jac. Wilh. Feuerlini

den Autoritäten entgegengestellt, sodann die Blindheit und den Fanatismus der Gegner des Taurellus beleuchtet und nach unparteiischer Beurtheilung dieses Philosophen offen erklärt hatte, dass er zwar nicht *ex omni parte perfectus*, aber ein scharfer Geist und frommer Christ gewesen sei ⁵⁰), schliesst er die gelehrte Apologie mit den Worten: *Sit igitur Taurelli memoria in benedictione et soli Deo gloria* ⁵¹). Seitdem (1734) schwiegen und schweigen die Peripatetiker und Theologen über den verhassten Nicolaus Taurellus.

D. P. P. *Dissertatio apologetica pro Nic. Taurello Philosopho Altdorfino Atheismi et Deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Aristotelis Metaphysices ob raritatem recusa cum Annotationibus editoris.* Norimbergae. Apud Joh. Adam. Schmidium. 1734. 4. — 50) Welcher protestantischen Confession Taurellus angehört habe, kann weder Feuerlin (*Taur. def.* 32. *Nota.*) noch Brucker (*Hist. Phil. crit.* T. IV. 301 sq.) genau bestimmen. Taurellus selbst äussert sich über diesen Punkt folgendermassen: *Inscitiae nota est, si quis se vel Lutheranum vel Calvinistam esse profiteatur, Christianus sis et vere senties.* (*Triumph. Phil.* 101.)

ZWEITE ABTHEILUNG.

Die Philosophie des Nicolaus Taurellus.

1. Taurellus ist tief durchdrungen von der Wahrheit des Christenthums; aber auch von der theoretischen wie ethischen Freiheit des menschlichen Geistes und von der Möglichkeit, weil von der Nothwendigkeit, der Uebereinstimmung der Aussprüche der Vernunft mit den Aussprüchen der Offenbarung. Da er diese Harmonie nicht vorfand, so leitete er die Differenz von den Philosophen ab, welche den Glanz der Philosophie verdunkelt haben und von der Verblendung der Theologen, die den Glanz der Philosophie nicht ertragen konnten und so (wie die Peripatetiker) den Dualismus von Philosophie und Theologie bequem fanden. Sed vere Philosophi non sunt, qui sic sentiunt, uti neque veri sunt Theologi, quicunque Philosophiam vel omnino rejiciunt, vel quantum, ubi et quando lubet ¹⁾. Da die Aussprüche der Offenbarung Wahrheit sind, so ist Alles, was von den Philosophen jemals geschrieben worden ist, wenn es mit der geoffenbarten Wahrheit nicht übereinstimmt, nicht philosophisch, sondern sophistisch und es muss die Philosophie von der Sophistik gereinigt werden. Hiezu ist aber nicht ausreichend, dass man von den Peripatetikern zum Aristoteles (der selbst der Reinigung sehr bedarf) zurückgehe; vielmehr muss mit Verwerfung aller Autorität zur

1) De mundo L. I. 44.

Mutter der Philosophie, zur menschlichen Vernunft zurückgegangen werden ²⁾. Diese Reinigung der Philosophie von der Sophistik und die Vereinigung jener mit der christlichen Theologie ist Lebensaufgabe für Taurellus geworden. In wie weit er dieselbe gelöst hat, mag der Leser beurtheilen, indem wir uns, aller Kritik uns enthaltend, auf die möglichst kurze und objective Darstellung der Hauptmomente der Philosophie des Taurellus beschränkt haben, uns und den Leser an die Bemerkung des Aristoteles (durch welche besonders er selbst und seine Schüler gekennzeichnet sind) erinnernd: *πᾶσι γὰρ ἡμῖν τοῦτο σύνηθες, μὴ πρὸς τὸ πρᾶγμα ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν ἀλλὰ πρὸς τὸν τᾶναντία λέγοντα* ³⁾. Das eigentliche und letzte Bestreben des Taurellus ging darauf, die Philosophie zum Fundamente der Theologie zu machen; da aber seine Mitwelt wie verzaubert am Aristoteles hing, so gestaltete sich die Darstellung seiner Philosophie einerseits auslegend, kritisch und polemisch, andererseits trat das psychologische Moment hinter dem kosmologischen und theologischen zurück, und diese Umstände erschweren ebenso sehr das Eindringen in die eigensten Gedanken des Taurellus, als eine gedrängte lichtvolle Darstellung seiner Philosophie, wozu noch die Dunkelheit seiner Sprache kommt, welche bereits vor uns Anderen aufgefallen ist.

2. Taurellus wollte nur die theoretische Philosophie reformiren; die Reformation der Ethik sollte ein Anderer übernehmen ⁴⁾. Zuerst muss die Confusion in der Eintheilung der theoretischen Philosophie beseitigt werden. Die Peripatetiker verwirren Alles ⁵⁾, und auch Aristoteles ist sehr confus; in seiner Metaphysik ist Vieles, was nicht hingehört (über Logik, Astronomie, Mathematik, Physik) und fehlt viel eigentlich Metaphysisches ⁶⁾, während wieder das ganze erste Hauptstück des ersten Buches seiner Physik erkenntnistheoretisch

2) Cf. Phil. Triumph. 1 sq. —

3) Arist. De coelo. II, 13. —

4) Cf. Synops. Met. 96. —

5) Alp. caes. ad Lect. 13. —

6) Synops.

Met. 6.

ist ⁷⁾. Die Logik, das ganze aristotelische Organon in sich begreifend, muss als eigene Wissenschaft ausgehoben, vollständige Erkenntnistheorie und formales Organon aller Wissenschaften werden ⁸⁾. In ihr Bereich fällt die Frage nach der Wahrheit im Allgemeinen. Recte Aristoteles Philosophiam ait esse τῆς ἀληθείας θεωρητικὴν. Quaevis enim scientia res suas contemplatur, in quibus veritatem exquirat. In genere autem de veritate agere nullius est certae rei scientiae. Sed ejus est, quae sciendi rationem certis quibusdam praeceptis tradit ⁹⁾. Sie hat die Untersuchung über das menschliche Erkenntnisvermögen (de viribus humanae mentis), über die Genesis und den Begriff der Wissenschaft zu führen, die Frage nach dem Verhältnisse der Induction, der Division, der Definition und Demonstration zu beantworten ¹⁰⁾. Die Logik muss die Frage beantworten, in welche Wissenschaft die ἀρχαὶ ἀποδεικτικαὶ und die principia ἀναπόδεκτα καὶ τὰ ἔσχατα gehören; die Unterscheidung und Verhältnissbestimmung der Erkenntnis- und Existenzprincipien, und somit die Auflösung des Problems, ob Universalien, Ideen, Gattungen, Arten, Zahlen u. dgl. Principien der Dinge seien gehört ihr zu ¹¹⁾. In die Erkenntnistheorie gehört die Weise zu zweifeln, zu forschen, zu vergleichen, zu lernen, zu erkennen, zu lehren, zu definiren, einzutheilen, die Unterscheidung der Universalien und der Einzeldinge, der Substanz und des Accidens, die Untersuchung der Praedicabilien. De genere, specie et differentia prope omnia sibi vindicat Logicus. Similitudinis item et oppositionis in rebus observandae modi sunt logici. Nullius enim rerum scientiae est quod est omnium. Auch das Verhältniss des Wortes zum Gedanken gehört in die Logik. Logica itaque dicimus esse quaecunque ad sciendi modum referuntur. Sie ist also kurz: scientiae

7) Alpes caes. L. I. qu. I. p. 2. —

8) Synops. Met. 6. —

9) l. c. 7. cf. Phil. Triumph. 220. —

10) Alp. caes. L. I. qu. II.

n. I. p. 13. —

11) Synops. Met. 8; Alp. caes. L. I. qu. III. p. 22 sq.

scientia¹²⁾, oder (um den Leser an Bekanntes zu erinnern) auf die Logik des Taurellus passt ganz genau die Definition, welche Augustinus von der Dialektik gegeben hat¹³⁾.

3. Ist also die Logik die Wissenschaft vom Wissen (scit scire), und als solche formales Organon aller Wissenschaften, so ist die theoretische Philosophie erst Wissenschaft von den Dingen selbst (rerum scientia). Diese zerfällt zunächst in zwei Haupttheile. A. In eine erste und allgemeine Metaphysik (prima et generalis metaphysica), diese Universalwissenschaft ist Ontologie, quae circa ens ut ens occupatur. Sie ist „rerum omnium universalis scientia, quae confuse res omnes communesque earum affectiones exquirat. Cum enim τὰ καθόλου communia et universalia nobis sint primo cognita, non exquisita certe et probe distincta, sed confusa eorum est scientia. Res investigat et contemplatur omnes quovis cognitionis modo“¹⁴⁾. Der ersten und allgemeinen Metaphysik folgt B. „rerum omnium exquisita perfectaue scientia. Scientias non praecedit sed sequitur. Hic scientiarum apex est: quod simplici et vera et exquisita: non in communi vel in genere: sed proprie et in specie rerum omnium scientiam sibi vendicat“. Sie ist „simplex scientia“, quia jam acquisita est, non exquiratur amplius, neque demonstratione utitur neque definitione¹⁵⁾. Bedient sich also die erste Metaphysik des discursiven Denkens, so ist die „simplex scientia“ reine einfache Intuition. Aus A. resultirt die Unterscheidung a) der unkörperlichen und b) der körperlichen Substanzen. a) ist wieder doppelt: α) endliche und β) unendliche Substanz. Von beiden (α und β) handelt nun die „particularis metaphysica“, die auch (a parte praestantiori) Theologie genannt werden kann. b) behandelt die „Physica universalis“ (scientia quaedam est, quae scilicet omnium corporum essentiam et principia, vires et communes exquirat affectiones). Zu ihr gehören auch die ma-

12) Cf. Synops. Met. 6 sq. — 13) De Ordine L. II. c. XIII. 38.

14) Alp. caes. L. I. qu. IV. p. 39. cf. p. 21. 42. — 15) Ibid. p. 39.

thematischen Disciplinen. Der Körper ist aber α) himmlisch β) elementar, somit die Untereintheilung in α) Astronomie und β) sogenannte eigentliche Physik. Haec vera et aperta est scientiarum divisio. Quam vero Caesalpinus et quam Aristoteles posuerunt, multis scatent difficultatibus ¹⁶⁾. Die zeitliche Vor- und logische Unterordnung der Physik unter die Metaphysik ergibt sich von selbst. Cum circa res naturales physica versetur, nostrumque scire a posteriori procedat, nec substantias aut earum principia prius investigare possimus, quam earum accidentia actiones atque proprietates cognoverimus, Physicis inquirenda sunt rerum naturalium principia, sed Metaphysico postea sunt dimittenda, ut an vera sint, ea possit examinare ¹⁷⁾. Daher hat die Metaphysik Fragen über Physik zu behandeln, welche nicht physikalisch sind, und dass dies Aristoteles nicht bemerkt hat, ist Quelle grosser Irrthümer geworden ¹⁸⁾. Dagegen hat er in der Metaphysik Vieles behandelt, was der Physik zugehört ¹⁹⁾. Gehört also zur Physik nur, was physisch ist ²⁰⁾, so gehören die „prima omnium rerum genera“ in die Metaphysik so gut wie die Fragen, ob die Welt rück- und vorwärts ewig sei, u. s. w. Es hat also die allgemeine Metaphysik zu handeln: 1) De Ente. Quenam sit Entis prima divisio. Num in decem genera? (Quid, si faciamus tria genera prima: τὸ εἶναι, τὸ δύνασθαι καὶ τὸ ἐνεργεῖν?) De potentia et actu. De causarum et effectuum ratione. De bono et malo. De quantitate. De finito et infinito. De aeterno, de tempore, ubi, de vacuo. 2) Ueber physische Dinge Fragen zu beantworten, welche nicht physikalisch sind. 3) Zu handeln von dem aus Leib und Seele Zusammengesetzten ²¹⁾. Die Theologie (metaphysica particularis), von den unkörperlichen Substanzen handelnd, zerfällt dann in die Lehre von den Dämonen und von Gott ²²⁾. Man

16) Ibid. p. 40. — 17) Triumph. Ph. p. 98. sq. cf. Synops. Met. 10. — 18) De mundo Praef. ad Lect. 4. — 19) Synops. Met. 6. 19. — 20) Synops. Met. 9. 11. 12. — 21) Cf. Synops. Met. 12—49. 22) Ibid. 49—96.

bemerkt bald, dass Taurellus bezüglich der beseelten Körper ins Gedränge kam, sie weder der Physik noch der Theologie (*metaphysica particularis*) zuweisen wollte, und daher (provisorisch) in der allgemeinen Metaphysik unterbringen musste²³). In der später erschienenen Schrift „*de mundo*“ macht er den Vorschlag, eine dritte Gattung der theoretischen Philosophie zu gründen, welche das „*corpus animatum*“ zu behandeln hätte, obgleich er um die Bezeichnung dieser Wissenschaft in Verlegenheit zu sein gesteht²⁴). Taurellus bezweckt also folgende Eintheilung der theoretischen Philosophie: 1) Logik als Erkenntnistheorie und formales Organon aller Wissenschaften. 2) Universalmetaphysik als Fundamentalwissenschaft. 3) Physik. 4) Die „*scientia mixta vel composita*“, 5) Pneumatologie und endlich 6) Natürliche Theologie. Die eigentliche Metaphysik ist die Vollendung des wissenden Menschen und das Ziel aller Wissenschaften²⁵); sie ist aber zugleich das Fundament der geoffenbarten Theologie (darüber unten). Besteht die Wahrheit überhaupt in der Harmonie und Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande (*veritas harmonia et consensus est cum rebus existentibus*²⁶), so ist die Uebereinstimmung der Wissenschaften in ihrer Unter- und Ueberordnung ein unzweifelhaftes Zeichen der Wahrheit²⁷); dagegen ihre Disharmonie ein Zeichen der Eitelkeit²⁸), wie es ein Zeichen der Unwissenheit ist, sich einen Lutheraner oder Calvinisten zu nennen, da man doch nur ein einfacher Christ sein soll, um die Wahrheit zu erfassen²⁹). *Conandum est cuivis, qui se philosophum esse venditat, ut scientias omnes ab infimis ad summam usque Theologiam nimirum una veritatis linea dirigat. Nec ita scientias distinguere decet, ut propria sit uniuscujusque veritas, sed sub alternas esse convenit, ut ope mutua veritatem investiget, qua nacta philo-*

23) *Ibid.* 45. — 24) Cf. *De mundo. Praef. ad Lect.* 1—3. —

25) *Synops. Met.* 6. — 26) *Triumph. Phil.* 102. — 27) *Ibid.* 101. —

28) *Ibid.* 96. — 29) *Ibid.* 101.

sophus ab ipsis etiam sensibus ad primam usque causam possit ascendere ³⁰).

4. Die Erkenntnistheorie. Da die Philosophie einfacher und darum älter ist, als alle Philosophen und da sie ein Kind der menschlichen Vernunft ist, so muss mit Verwerfung aller Autorität auf diese zurückgegangen und diese untersucht werden ³¹). Taurellus verwirft, das Erkenntnisvermögen untersuchend, die „tabula rasa“ in dem Sinne der Peripatetiker und (wie er annimmt) des Aristoteles, als wäre die Seele rein passiv wie eine Malertafel ³²); annehmbarer wäre die modificirte Ansicht Platons von der *ἀνάμνησις* (sententia, si quis eam in meliorem partem interpretetur, non adeo (licet ab Aristotele fortiter impugnatur) absurda est, menti siquidem scientiarum origo sit adscribenda ³³). Es lassen sich übrigens die Ansichten Beider in Harmonie bringen, wenn man annimmt, dass Aristoteles den Denkgeist nur beschrieben habe, nicht an und für sich betrachtet, sondern wie er sich kund gibt, während Platon nicht zufrieden mit der Beschreibung der empirischen Daseinsweise die innere Fähigkeit betrachtet habe ³⁴). Unter diesem Gesichtspunkte ergibt sich dann: a) Was die leere Schreibtafel angeht, so will dies so viel besagen, dass wir unerfahren und unwissend geboren und erst durch die Aufnahme erkennbarer Dinge vollkommen werden, dass also unser Wissen durch Receptivität bedingt ist. Nos rerum omnium nascimur imperiti atque inscientes, nostraque mens tabulae rasae vel nudae instar est: *ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον* ³⁵). Necesse ergo est nos recipiendo perfici, cum nihil rerum cogno-

30) Triumph. Phil. 96. — 31) Cf. Triumph. Phil. 1 sq. —

32) Thesis XXXI. XXXII. XXXIII; Triumph. Ph. 61. — 33) Triumph. Phil. 68. Wer Schlüsse über das Verhältniss des Leibnitz zu Taurellus instruiren will, vergl.: Leibn. op. omnia. ed. Erdmann. 1840. T. I. p. 445 sq. (longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas reminiscitiae nomine velavit, tabulae rasae Aristotelis, Lockii aliorumque recentiorum, qui *ἐξωτερικῶς* philosophantur. cf. 222 sq.). — 34) Thes. XXXIII; cf. Alp. caes. p. 351; Leibn. 446. —

35) Arist. 3. de anim. 4.

scendarum ex nobis ipsis habeamus ³⁶⁾. b) Aber der Denkgeist ist nicht wie ein Sack, vielmehr verhält er sich activ den erkennbaren Gegenständen gegenüber, ja er macht die „species rerum“ erst intelligibel (At neque tamen mens nostra veluti saccus est, qui rebus quibusvis nihil agendo repletur. Praestans nempe ipsi vis est, qua species sensu perceptas facit intelligibiles. Haec non est a rebus intellectis, sed nobis insita divinitus ³⁷⁾). Es ist also der Denkgeist definirt durch Receptivität und Spontaneität, und diese Definition ist begründet durch die metaphysische Definition unseres Wesens, als eines endlichen. Solus enim Deus simpliciter et absolute perfectus est. Caeterarum autem intelligentium substantiarum perfectio non in esse est, sed in fieri ³⁸⁾. Homines Deus O. M. non nasci sed fieri voluit perfectos, propterea sc. quod, cum finiti sint, aliunde ipsos oportuerit suam sortiri perfectionem ³⁹⁾. Diese Definition begründet einen der Unterschiede zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste, welche Differenz darin besteht, dass dem Menschengeiste die Potentialität, dem göttlichen die reine Actualität bezüglich des Erkennens (respectu intellectionis) zugeschrieben wird. Quod nostrae menti est posse intelligere aut scientem esse potestate, id divino est intellectui actu esse scientissimum ⁴⁰⁾. Respectu intellectionis divina dicitur esse actus, quod semper sit actu intelligens ⁴¹⁾. Diese Potentialität trifft aber nur die „intellectio“, nicht die Substanz des Geistes; der Menschengeist ist wie der göttliche eine „substantia intelligens“, daher jeder ein actus nicht eine potentia ist ⁴²⁾. Weil aber Gott die „efficiens causa“ aller Dinge ist, so erkennt er sie alle immer, und gewinnt nicht durch die erkannten Dinge. Wir aber erkennen erst die gemachten Dinge und haben von ihnen unsere Vollendung. In diesem

36) Alp. caes. L. II. qu. VI. p. 238. cf. de rer. aet. 9; Triumph. Phil. 60. — 37) Alp. caes. ibid. — 38) Alp. caes. L. II. quaest.

VII. p. 290; Tr. Phil. 69. 70. — 39) Alp. caes. L. II. qu. IX. p. 338. —

40) Alp. caes. L. II. qu. VI. p. 239. — 41) Ibid. qu. VII. p. 271. —

42) Ibid.

Sinne erkennt Gott rein activ und verhält sich nicht receptiv, und im Vergleich mit Gott ist unser Intellectus passiv zu nennen. Da Gott sich erkennt, so hat er hiemit alle Erkenntniss; er braucht ausser sich nichts zu erkennen. Bezüglich seiner selbst ist er durch die Nothwendigkeit und also auch sein Wissen durch die Nothwendigkeit definirt, bezüglich der andern Dinge durch die Möglichkeit (*contingentium haec ratio est, illa necessitatis*), aber dieses Wissen vollendet nicht sein Wissen. Er ist frei von der Welt, während der menschliche Geist in seiner Vollendung abhängig ist vom Wissen anderer Dinge ⁴³). Die Receptivität des Geistes ist also nothwendige Folge der Endlichkeit und Bedingtheit; die Receptivität aber hängt aufs Innigste zusammen mit der Sinnlichkeit, diese mit der Constitution des Gehirns; es ist also der Intellectus eben so von der Sinnlichkeit wie von der Materie abhängig und dies begründet seinen „Habitus“, welcher den Aristoteles zur Annahme eines leidenden Intellectus verführt hat. Es gibt aber keinen passiven Intellectus. *Nulla modo toleranda est haec distinctio, mens siquidem essentia simplicissima sit, partibus indivisa, ut non una pati aliaque agere dici possit* ⁴⁴). Ist also der Menschegeist durch Receptivität und Activität definirt, so darf die Receptivität keineswegs mit Passivität identificirt werden. Es gibt keinen passiven Intellectus, die mens ist rein agens. *Ea menti tribuenda sunt, quae ipsa intelligendo potest assequi, sola quidem facultate definiatur, non habilitate aliquid recipiendi. Intellectus passio non est (ut sensus), sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, velut a coloribus oculi vel anima doloribus, cum νοήματα non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant, a quibus affici non potest, nisi forte idem in seipsum agat* ⁴⁵). Was Aristoteles den passiven Intellectus nennt, ist im Grunde nur ein Habitus. Habitus nil aliud est, quam vel intelligendi vel expetendi

43) Cf. Alp. caes. L. II. qu. VI. 238 sq. 290. — 44) Triumph. Phil. 62. — 45) Triumph. Phil. 62.

promptitudo, non animae, sed corpori adscribenda, cum anima per se nec impediatur nec aptior fieri possit⁴⁶⁾. Habituum natura movit Aristotelem, ut patientem excogitarit intellectum: iis enim mens facilius quidvis assequitur. Cum tamen ipsam simplicissimum quid existere nosset, miror, quod diversos ei motus adscripserit, atque si non agere simpliciter sed habitus in se suscipere diceretur⁴⁷⁾. Betrachtet man die Vernunft für sich, so muss man sagen: Mens omnis scientiae origo est, vis et facultas quidvis intelligendi, quae nec minui nec augeri potest, quin ipsa substantia corrumpatur⁴⁸⁾. Wie also der Geist die allereinfachste Essenz ist, so ist die Erkenntnisskraft (vis intelligendi) als Attribut des Geistes definirt als einfaches Erfassen: simplici cognitione definitur⁴⁹⁾. Man muss aber unterscheiden zwischen „actus primus“ und „secundus“; der „actus primus“ ist die „Fähigkeit“ welche die Substanz des Geistes constituirt; der „actus secundus“ ist die „intellectio,“ welche an die äussere Constitution gebunden ist⁵⁰⁾. Durch die letztere wird unsere Unvollkommenheit definirt, da der Intellectus von Aussen an der Bethätigung seiner inneren Facultät gehindert werden kann⁵¹⁾. Und so ergibt sich, dass im menschlichen Geiste eine doppelte Potentia angetroffen wird: a) simplex et interna facultas b) ea, quae corporis contagio contrariam parit impotentiam⁵²⁾. Folgerichtig ergibt sich der Unterschied der Potentia „substantialis“ et „naturalis“. Haec aptitudo quaedam corporis est, quae non juvat quidem internam vim mentis, sed minus impedit, quam ejus contraria constitutio. Mens per se nec magis nec minus intelligit et impedi quidem corpore potest, non autem promoveri⁵³⁾. Der Denkgeist ist aber nie nicht verhindert⁵⁴⁾ und eben dieses durch den Körper Gehemmt sein und das durch die Receptivität vermittelte Aufnehmen der intelligiblen Formen hat den Aristoteles zu der

46) Ibid. 63. — 47) Thes. XXXIV. — 48) Triumph. Phil. 67. sq.; cf. Leibn. p. 717. — 49) Tr. Phil. 66 sq. — 50) Alp. caes. L. II. qu. VIII. p. 306. — 51) Th. VII. X. — 52) Th. XXXV. — 53) Th. XXXVIII.; Alp. caes. L. II. qu. VII. p. 278. — 54) Tr. Phil. 68. 70.

Annahme eines leidenden Verstandes verleitet ⁵⁵). Es ist also die Ansicht des Aristoteles über den activen und passiven Denkgeist dahin zu interpretiren: in mente aliam esse vim agentem, aliam vero esse quandam aptitudinem, omnia sensilia recipiendi. Nihil autem haec est aliud, quam ipsum subjecto esse: non quovis ista quidem, sed illo, quod omnia possit suscipere. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νῆς τῷ πάντα γίνεσθαι· ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς ⁵⁶). Mens quaedam est agens: quae ita est, ut omnia possit facere: species scilicet intellectas ex sensilibus. Et quaedam est patiens, quae possit omnia fieri, sc. intelligibilia. Quod autem hoc fieri nihil sit aliud quam suscipere intelligibilia et non in ipsa intelligibilia converti patet ex hisce verbis: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τῷ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τῷ, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, ἔτω τὸν νῆν πρὸς τὰ νοητά ⁵⁷). Würde diese Unterscheidung des Aristoteles nicht so gedeutet, so müsste man zugeben, dass er eine Absurdität gesagt habe, nämlich diese, dass der Geist durch seine eigne Corruption vollendet werde (cum enim patiens agente perficiatur, si patiens omnia fuerit assequutus, agens superesse non poterit. Sin id nunquam futurum esse respondeas, tantum tamen agentis vires diminui fateberis, quantum patiens augebitur) ⁵⁸). Fällt also die Unterscheidung eines thätigen und leidenden Verstandes in sich zusammen, so ergibt sich, dass der Geist activ ist, aber durch die Sinnlichkeit verdunkelt und gehindert wird, was Aristoteles selbst zugibt ⁵⁹). Daraus entstehen die verworrenen Vorstellungen ⁶⁰). — Obgleich also der Geist ein intelligentes und intelligibles Universum ist, und weit mehr in sich verborgen trägt und noch offenbaren wird, als man gewöhnlich zugibt ⁶¹), so fängt, weil derselbe

55) Alp. caes. L. II. qu. VII. p. 281. — 56) Arist. de anima III. 5. — 57) Arist. de anima III. 4. — 58) Thes. XXXVII. — 59) Tr. Phil. 63 sq. 66 sq.; Alp. caes. L. II. qu. VII. p. 275. — 60) Tr. Phil. 15 sq. — 61) Cf. Tr. Phil. 74 sq.; Alp. caes. L. II. qu. VII. p. 274.

doch von Haus aus nackt und nur „potens“ ist und nur sich und sonst gar nichts erkennt ⁶²⁾, die Wissenschaft vom Sinn an, welcher die „species rerum“ liefert, die dann der Geist durch die Aufnahme (Perceptio) intelligibel macht ⁶³⁾. Auch bezüglich der Sinneswahrnehmung ist zu unterscheiden, dass der äussere Sinn nur die physischen Qualitäten (Farbe u. s. w.) auffasst, der innere oder Gemeinsinn die sinnlichen Bilder (species sensiles); der Geist aber mit den intelligiblen Begriffen derselben sich beschäftigt ⁶⁴⁾. So hat dann der Geist die species rerum in sich, ohne aber in die Dinge verwandelt zu werden ⁶⁵⁾.

5. Wenn also der Denkgeist die „species rerum“ erfasst, diese die Repraesentanten der Dinge sind, so müssen alle Dinge intelligibel sein; selbst die Materie ist (obgleich Aristoteles dies nicht zugiebt) intelligibel (per Analogiam). Alles ist „potentia intelligibile“, nichts „actu“, nicht blos die Materie. (Si proprie loqui velis: id quod intelligitur, intellectum dici debet, νοούμενον. Aliud est νόημα, aliud item νοητόν. Species autem rerum corporearum intelligibiles sunt, quando non intelliguntur, intellectae vero, quando intelliguntur. Cum omne νοητόν sit potentia νοητόν, male materiae discrimen adscribitur. Nam quod quaedam semper, quaedam vero non semper intelligantur, causa in intelligente sita est, non in intellecto. Res itaque per se sunt intelligibiles, etsi nunquam intelligerentur. Proinde si potentia haec non semper compleatur, vitium non est rebus intelligendis tribuendum, sed intellecturis ⁶⁶⁾. Wir haben so eine intelligible Welt und im Geiste die Vis intelligendi. Die Synthesis geschieht dadurch, dass die Species a) Repraesentanten der Dinge sind (nicht die Dinge selbst), b) dass sie Qualitäten des Geistes werden.

— 62) Alp. caes. L. II. qu. IX. p. 381. — 63) Ibid. qu. VI. p. 238. —

64) Ibid. L. V. qu. VIII. p. 1047. — 65) Ibid. p. 279. sq. — 66) Cf. Alpes caes. L. qu. VII. p. 276 sq. 282 sq.

6. Näher eingehend auf die Genesis der menschlichen Erkenntniss wird bestimmt: a) Dass der Sinn nicht rein passiv, sondern eine Energie der Seele ist, welche unterscheidet. So ist also die Distinction die Wurzel aller Erkenntniss. (Sensus non est pura puta passio, quales sunt corporum alterationes, sed *ἐνέργεια* quaedam est animae res percipientis et dignoscentis. Ideo recte Galenus ad sensum requirit praeter *τὴν ἀλλοίωσιν* etiam *τὴν διάγνωσιν*: quae nullius est corporis sed substantiarum incorporearum. Non ergo satis est, ut sit sensus, adesse qualitates sensiles, quae agant et partes in quas agant. Sensilia enim non nisi naturaliter et eodem etiam modo in res quasvis agunt. Anima autem per affecta a sensibilibus instrumenta non percipit modo sensilia, sed percepta etiam dijudicat⁶⁷⁾. b) Dass die „mens“ sich auch nicht blos aufnehmend verhält gegen die von der Sinnlichkeit gelieferten Wahrnehmungen: iudicio hic opus est, tum ut cognoscatur id, quod recipiendum est, tum etiam ut universale et intellectuale id fiat, quod ante sensile et singulare erat⁶⁸⁾. c) Hieraus ergibt sich das Verhältniss des Sinnes zum Intellectus und das Verhältniss beider zur Seele, welches Verhältniss kurz ausgesprochen dieses ist: Sensus et intellectus *ἐνέργεια* quaedam est animae, objecta sua discernentis. (ad sensum et intellectum aliquo per se agente est opus)⁶⁹⁾. d) Aus dem bisher Gesagten ergibt sich das höchst wichtige Verhältniss der Sinneswahrnehmung zur Induction und das Verhältniss beider zur Demonstration. Duplex est demonstratio, sensus altera et altera rationis est. Haec in scientiis est, illa vero scientias praecedit. — Quae sensus demonstrat, illa sunt in scientiis *ἀναπόδεικτα* et fidei non dubiae. Proinde ad scientiae demonstrationes axiomatum loco assumuntur⁷⁰⁾. e) Auf diese Weise löst sich auch der Widerspruch, in den Aristoteles verfallen zu sein scheint, indem er einmal behauptet, man müsse von den Universalien anheben, und ein

— 67) Cf. Alpes caes. L. II. qu. VIII. p. 297. — 68) Ibid. — 69) Cf. Ibid. p. 297. 298. — 70) Alp. caes. L. I. qu. p. 12 sq.

anderes Mal den Anfang vom Concreten vorschreibt. Nos duplicem facimus cognitionis nostrae progressum, quorum alter in scientia est, alter extra scientiam. Et duobus etiam modis τὰ καὶ ἕκαστα dicimus ab Aristotele usurpari. Quaedam enim singularia sensilia, quae cum nobis primum sint obvia, primum etiam a nobis cognoscuntur. Ex sensu namque nostra nobis est petenda scientia. Cognitis autem sensilibus per inductionem instruuntur universalia. Primus hic noster est progressus extra scientiam, quo scilicet demonstrationum et secuturae scientiae principia conquiruntur. Quaedam vero sunt singularia, non αἰσθητὰ, sed νοητὰ, quae non sensu sed intellectu percipiuntur. Haec vere singularia non sunt. Nihil enim est in intellectu, quod universale non sit. Singularia tamen dicuntur, quia non ita late patent ut priora et superiora universalia. Hisce ergo positis universalibus, quorum scientia est, alterum facit Aristoteles cognitionis acquirendae progressum quo scilicet a primis et communissimis universalibus ad postrema et individua contendimus, quae vocat etiam Aristoteles καὶ ἕκαστα ⁷¹⁾. Das Erkennen an und für sich betrachtet ist ein einfacher Denkakt. Da aber unser Geist durch die Sinne zu den Einzeldingen herabgezogen und die einfache Thätigkeit desselben durch das Gehirn gehemmt ist, so ist das discursive Denken nothwendig ⁷²⁾ und die Wissenschaft aus Materie und Form zusammengesetzt. Betrachtet man aber das absolute Ziel der Wissenschaften, das einfache Wissen (scire simplex), so muss man bestimmen, dass es lange verborgen endlich hervorgezogen wird; und so ist es zwar keine ἀνάμνησις, aber doch etwas Aehnliches ⁷³⁾. Das menschliche Erkennen steht so im Gegensatz zum göttlichen, Gott fängt von sich an (a priori) und erkennt durch sich Alles übrige; wir fangen a posteriori an und schreiten zunächst zu den Principien der Dinge vor, wo dann nach Aristoteles die Erkenntniss aufhört ⁷⁴⁾.

71) Alp. caes. L. I. qu. I. 1—11. — 72) Triumph. Phil. 69. 66. —

73) Ibid. 70. cf. Leibn. 79 sq. — 74) Alp. caes. L. II. qu. VI. p. 261.

Dies reicht aber nicht aus: da Gott die „efficiens causa“ ist, so muss die wahre Erkenntniss in der Gotteserkenntniss gipfeln ⁷⁵⁾. Vis haec intelligendi nostra est, ut ex effectis, quae nostros in sensus incurrunt, de causis certo judicemus, quae nostris tamen sunt a sensibus remotissimae ⁷⁶⁾. An den Weg a posteriori sind wir durch unsern Habitus gebunden, aber es ist nicht wahr, dass wir das Einzelne leichter erkennen als das Allgemeine; denn die Erkenntniss des letzteren ist weniger confus und die Erkenntniss der Universalien ist auch früher ⁷⁷⁾. Durch die Induction macht man nicht einen Progressus, sondern einen Regressus, „nam prius illa communissima addiscuntur. Inde ad postremas species proceditur, quarum definitio est et perfecta scientia. Cum itaque ab universalibus ad haec specialia contenditur, hoc res est exquirere *πυθμενόςθεν*, ut Hippocratico utar vocabulo. Dies ist der wahre Weg der Wissenschaft; nicht die Analyse der Species, denn diese ist nur eine Rückkehr zum Anfang unserer Erkenntniss ⁷⁸⁾. Wie wir vom Concreten zum Einfachen, von der Wirkung zur Ursache aufsteigen müssen, so ist das zusammengesetzte Erkennen nur die Vorstufe zur eigentlichen Einsicht, welche jenseits des discursiven Denkens liegt. Hominis duplex est intellectio: composita et simplex. Haec scientiae jam acquisitae et completae simplex est habitus, nulla consistens amplius ratiocinatione, Sapientiam dicunt. Illa vero Dianoea dicitur, quae scientiae est acquirendae partim phantasmatum aspectu partim etiam demonstratione ⁷⁹⁾. Fassen wir Anfang und Ziel menschlichen Wissens zusammen und sagen wir: A sensu per phantasmata progredimur ad scientiam, et a scientia per species intellectas et definitiones ad Sapientiam conscendimus ⁸⁰⁾.

7. Was das Verhältniss des Denkens zum Sein angeht so sind folgende wichtige Punkte festzuhalten: a) Was aus-

75) Cf. Alpes caes. L. II. qu. VI. p. 261. — 76) De rer. aet. 9. —

77) Alp. caes. L. I. qu. I. p. 7 sq. — 78) Alp. caes. L. I. qu. I

p. 6. sq. — 79) Alp. caes. L. II. qu. IX. p. 360. — 80) *Ibi*

serhalb des Intellectus ist, ist entweder Substanz oder Accidens; was im Intellectus ist, ist zwar nicht Substanz oder Accidens, bezeichnet sie aber (designat). Qua limitatione recte vel substantias vel accidentia dicere possimus ea, quae mente concipiuntur⁸¹⁾. b) Die „Facultas intelligendi“ ist zwar das Wesen des Denkgeistes (mentis essentia), dessen Substanz aber ist die Seele⁸²⁾ (facultas intelligendi quidpiam est οὐσιώδης)⁸³⁾: also ist die Intelligenz nicht Substanz⁸⁴⁾; vielmehr, da das Denken eine Thätigkeit (actio) ist, die Thätigkeit aber die Substanz voraussetzt⁸⁵⁾, so geht das Sein dem Denken voraus. c) Weder die Substanz, noch die ihr immanente „facultas intelligendi“ kann eigentlich wachsen, sondern nur das „intelligere“ selbst⁸⁶⁾. Dieses Wachsthum ist abhängig einerseits von dem „Habitus“⁸⁷⁾, andererseits von den erkennbaren Dingen. Intellectus enim nudus per se est, ut ab omnibus investiri possit, quomodo manus homini facta est inermis, ut quodvis armorum genus possit capere⁸⁸⁾. d) So ist die vollkommene Selbsterkenntniss von der Erkenntniss der Dinge abhängig, diese vom Sinn, daher jene erst ganz zuletzt erzielt wird (postquam alia multa perceperimus, tum demum intelligimus, quid noster sit intellectus)⁸⁹⁾. e) Kurz zusammengefasst: Duplex est intellectus, informis scilicet potens, rudis et rerum omnium imperitus. Ita se solum intelligit, nec aliud quicquam. Et alius: efformatus perfecte, rerum scilicet omnium cognitione locupletatus. Hic se ipsum intelligens, simul etiam ea, quorum sciens est, intelligit. Haec intellectus perfecti perfecta est intellectio⁹⁰⁾. Hieraus ergibt sich aber, dass Denken und Sein weder im denkenden Subjecte, noch (und noch viel weniger) in Beziehung auf Anderes identisch seien (oder gar der Geist die Dinge selbst werde,

81) Ibid. L. I. qu. I. p. 10. — 82) Ibid. L. II. qu. IX. p. 360. —

83) Ibid. L. II. p. 182. — 84) Ibid. — 85) Axiom. — 86) Triumph.

Phil. 14. — 87) Tr. Ph. 15 sq. 62. 63. Cf. Alp. caes. L. II. qu. VIII.

p. 294. 316. — 88) Alp. caes. L. II. qu. IX. p. 381 sq. — 89) Ibid.

L. II. qu. VIII. p. 282. — 90) Ibid. L. II. qu. IX. p. 382. —

wie das Ei die Henne) ⁹¹⁾. Ueber diesen wichtigen Punkt wollen wir Taurellus selbst vernehmen: Neque nos movet, quod vulgo ex Aristotele jactatur idem esse in immateriatis τὸν νοῦν, τὴν νόησιν, καὶ τὸ νοητόν. Nihil enim subsistere potest intelligendo. Res manifesta est, modo animum advertas. Τὰ νοητά rerum extra mentem consistentium species quaedam sunt mente conceptae, cujus etiam qualitates sunt ⁹²⁾. Quare si species hae non sint ipsa essentia earum quarum sunt rerum, quæ possint esse substantiae rei cujuscumque alterius? Dein cum cognitio rerum, et intellectio non definiatur similitudine cognoscentis et cogniti, nec intelligentis et intellecti: multo minime cognoscens id ipsum erit, quod cognoscitur. — Neque tamen inficior, quin mens interdum seipsam cognoscat, ut videatur idem esse id, quod intelligit, et quod intelligitur. Sed non sunt idem propterea. Non enim mens intellecta est mens subsistens. Aliud est mens, quae substantia est et facultatem habet intelligendi; aliud item est ejus concepta et intellecta species. Sique rerum aliarum νοήματα non sunt res ipsae, neque mens ipsa est illa, quam sui ipsius speciem concipit. Non ergo substantia est intelligentia. Si namque scientia non ipsa mens est, sed mentis accidens: quanto minus erit ea, quae hanc sequitur intellectio vel contemplatio? Facultas equidem intelligendi quidpiam est οὐσιώδης, substantia tamen non est, cum sit aliquid alicujus, vel in aliquo ⁹³⁾. Die Erkenntnisstheorie des Taurellus ist kurz zusammengefasst diese: Mens omnis scientiae (quod Deus sciri non vult excipimus) origo est, vis et facultas optime quidvis intelligendi, quae nec minui nec augeri potest, quin ipsa substantia corrumpatur. Rationes autem earumque discursus via methodusque sunt, quibus suum scire mens expromit, ut scientiae si compositionem ex forma et materia consideres, mentis re-

⁹¹⁾ Ibid. L. II. qu. VIII. p. 281. 282. — ⁹²⁾ Cf. Leibn. p. 81. —

⁹³⁾ Alp. caes. L. II. qu. II. p. 182.

miniscentia dici nequeant. Ejusmodi siquidem scire menti per se non attribuitur, ut corpore nondum obducta ante multa secula talia sciverit; sed si scientiarum finem absolutissimum, scire simplex, intuearis, id latere diu tandemque in medium produci statuimus. Vera quidem reminiscentia non est, cum nunquam nobis mens non impedita fuerit, simile tamen quid existit, quoniam quae occultata fuerant, menti deteguntur ⁹⁴).

8. Geht also das menschliche Denken vom Sinn aus und erfasst zunächst die Wirkung, so schreitet es discursiv fort bis zum einfachen Erfassen der Ursache und der Ursache der Ursache und so zum Erfassen der absoluten Wahrheit weil der absoluten Wesenheit. Omnia ejus causa sciuntur ⁹⁵). Quidquid causa causae est, causa etiam causati est ⁹⁶). Quantum essentiae quidvis habet, tantumdem etiam habet veritatis ⁹⁷). Wie die Denkkraft von Gott ausgegangen ist, so muss auch sie ihn erfassen, dann besitzt sie alle Wissenschaft und Wahrheit, ist frei vom Irrthum und so verherrlicht dann die Wissenschaft Gott ⁹⁸). Die Erkenntniss ist die Voraussetzung des Willens (intellectum voluntas praesupponit) ⁹⁹), daher die ethische Vereinigung mit Gott die theoretische voraussetzt, die vollkommene Erkenntniss Gottes ist das Fundament der vollkommenen Liebe Gottes, in beiden aber besteht die Vollendung des Menschen ¹⁰⁰), durch welchen alle Dinge, wie sie von Gott ausgegangen sind, wieder zu ihm zurückkehren, so dass Gott Anfang und Ende aller Dinge ist: *πρὸς ἐν ἅπαντα συντέτακται*, nam ab uno sunt et ad illud ipsum omnia diriguntur ¹⁰¹).

9. Die Philosophie. Aus der Erkenntnistheorie ergibt sich die Definition der Philosophie und ergeben sich die aus dieser Definition folgenden Verhältnissbestimmungen. Die Philosophie ist definirt als rerum divinarum humanarumque ex innata nobis intelligendi vi certo rationum discursu acquisita

94) Triumph. Phil. 69. 70. cf. De rer. aet. 9. — 95) Triumph. Phil. 103. — 96) De rer. aet. 427. — 97) Ibid. — 98) Tr. Phil. 103. 99) Axiom. — 100) Synops. Metaph. 4. — 101) Ibid.

notitia ¹⁰²⁾. Aus der Analyse dieser Definition ergeben sich folgende Bestimmungen: a) Mit Rücksicht auf den (oben bemerkten) Unterschied zwischen „*potentia substantialis*“ und „*naturalis*“ ¹⁰³⁾ kann die Philosophie sein α) die einfache Wissenschaft aller Dinge, die Gott den Menschen wissen lassen will, β) ein Habitus, und als solcher wächst die Philosophie ¹⁰⁴⁾. b) Die „*Facultas intelligendi*“ gehört zur Substanz der Menschenseele (siehe oben), daraus folgt α) Es gehört alles in das Bereich der Philosophie, was der Menschegeist vermittelt des discursiven Denkens erreichen kann; β) *potentia* sind alle Menschen Philosophen ¹⁰⁵⁾, aber *actu* sind nur diejenigen Philosophen, welche durch Schlussfolgerungen zur wahren Erkenntniss der abstrakten Dinge (*quales sunt divinae et quae oculis demonstrari nequeunt*) vorgedrungen sind. Somit sind nicht Philosophen: 1) Die blossen Gelehrten (*docti*), weil sie zur ersten Ursache nicht aufsteigen, 2) die Heiden, weil sie nicht zur Wahrheit kommen (also auch nicht die Ausleger des Aristoteles), 3) die meisten Theologen, weil sie nicht denken (sondern nur glauben), 4) die Engel, weil sie nicht discursiv denken ¹⁰⁶⁾. c) Die Philosophie ist zunächst vom menschlichen Geiste abzuleiten, Geschenk Gottes insoferne, als der Geist selbst Geschenk ist, stützt sich auf keine Autorität, sondern auf Gründe, und hat ihren Ursprung in den uns von Natur bekannten Principien ¹⁰⁷⁾.

10. Verhältniss der Philosophie zur Theologie. Nach der oben gegebenen Definition der Philosophie tauchen nothwendig die Fragen auf: a) Ist die Theologie eine Wissenschaft? b) Welches ist ihr Verhältniss zur Philosophie? Ad a) Die Theologie ist eine Wissenschaft, insofern die Logik ihr formales Organon ist ¹⁰⁸⁾. Ad b) Was α) das Subject angeht, so ist der menschliche Geist in beiden Wissenschaften das Principium cognoscendi; denn auch der Glaube muss vom

102) Triumph. Ph. 4. — 103) Thes. XXXVIII. — 104) Cf. Thes. XXXIX. Triumph. Phil. 74. — 105) Tr. Phil. 77. — 106) Triumph. Phil. 4 sq. — 107) Tr. Ph. 9 sq. — 108) De rer. aet. 4.

Menschengeiste abgeleitet werden. Verhielte sich derselbe passiv, so wäre er nur ein Klotz der Gnade ¹⁰⁹⁾. Der Glaube ist die spontane Aneignung des Verdienstes Christi; die Fähigkeit zu glauben gehört wie die Erkenntnissfähigkeit zur Substanz des Geistes. *Vim credendi ut et intelligendi substantiam mentis esse constat, non accidens aliquod vel infusum vel acquisitum* ¹¹⁰⁾. Ist so der Glaube Wirkung des Menschengeistes (*nostrae mentis effectum fidem esse dicimus, actionem videlicet* ¹¹¹⁾), so ist er doch nur möglich, wenn der göttliche Geist das Hinderniss zur Bethätigung der Kraft hinwegnimmt, und daher kommt es, dass der Glaube dem göttlichen Geiste zugeschrieben und ein „*Habitus infusus*“ genannt wird ¹¹²⁾. Wenn aber der Geist Gottes in uns glaubt, dann muss er consequent in uns auch anschauen ¹¹³⁾. Was β) die Principien anbelangt, so ist ein grosser Unterschied zwischen Philosophie und Theologie; jene geht vom Sinnlichen und Gewirkten aus, diese vom Uebersinnlichen und von der Ursache ¹¹⁴⁾. Endlich γ) das Object betreffend, stimmen im Allgemeinen beide Wissenschaften darin überein, dass sie die göttlichen und menschlichen Dinge wissenschaftlich behandeln ¹¹⁵⁾; aber eine eingehende Untersuchung führt zu einem wichtigen Unterschiede. Kurz ausgedrückt ist derselbe in dem Ausspruche: *Si peccatum non esset, sola viguisset Philosophia* ¹¹⁶⁾. Es gehört also der Theologie specifisch nur das zu, was der Philosophie nicht zukommt, dieser aber kommt Alles das zu, was Adam vor dem Falle wusste, oder wissen konnte, wenn er nicht gefallen wäre ¹¹⁷⁾. Es wird vom einfachen Manne Vieles geglaubt, was nicht theologisch, sondern philosophisch ist ¹¹⁸⁾. Der Stand des Menschen vor dem Falle war also ein rein philosophischer. *Primos homines ita condiderat Deus, ut propriis viribus suam in hoc et in futuro mundo felicitatem consequi possent. Suam Deus itaque voluntatem humanis inculpsit mentibus, ne quis*

109) Tr. Ph. 77 sq. — 110) Ibid. 80. — 111) Ibid. 78 sq. —

112) Ibid. 82. — 113) Ibid. 219. — 114) De rer. aet. 3 sq. —

115) De rer. aet. 4. — 116) Ibid. 5. — 117) Cf. ibid. 5 sq. —

118) Ibid. 19. —

certam suae salutis rationem ignoraret. Primus hic primorum hominum status fuit vere philosophicus. Recte philosophiam earum rerum dicimus esse scientiam, quae primis nostris parentibus ante lapsum vel cognitae fuerunt, vel potuerunt esse cognitae, si nunquam peccassent. Auch die praktische Philosophie entstammt dem Menschengenoste ¹¹⁹⁾. Nach dem Falle ist der Intellectus wohl verdunkelt, aber nicht aufgehoben worden. Dieser Stand ist ebenfalls ein philosophischer. Er endigt mit Verzweiflung ¹²⁰⁾. Der dritte Stand der wiedererlangten Freiheit ist ein theologischer. Denn weder im ersten noch im zweiten Stande konnte der Geist den Willen Gottes wissen, also die Verkündigung der Gnade ist Sache der Theologie. Das Erlösungswerk und Alles was nicht des Gesetzes, sondern des Evangeliums ist, gehört der Theologie an, dergleichen sind im alten Bunde die Ritual- und Ceremonialgesetze, und im neuen die Sakramente. Quae ad tertium primorum hominum statum proprie spectant, *πιστὰ* sunt omnia. Cetera vero, quae ad primum et secundum referuntur, omnia sunt *ἐπιστητά*. Viribus haec humanis, illa vero divinae tribuuntur revelationi ¹²¹⁾.

11. Ist der theoretische Geist durch die Sünde auch noch mehr impotent geworden (*obfuscatio mentis accidens est impotentiae*), so ist doch seine Substanz und die mit ihr verbundene „*facultas intelligendi*“ unverkümmert; aber Folge und Strafe der Sünde ist es, dass der Geist sie nicht bethätigen kann ¹²²⁾. Und doch ist es auch im dritten Stande nicht der Geist Gottes, welcher in uns philosophirt, sondern unser Geist ¹²³⁾, dieser ist die „*causa efficiens*“, jener nur „*causa remotior*“: er kann nur die Verdunkelung des Geistes wegnehmen und wenn dies geschieht, so kann der Geist erkennen, wie im ersten Stande ¹²⁴⁾. Die Theologen vermehren so viel sie können noch unser Elend durch die Behauptung, dass der Geist Gottes in uns denkt (und will). So setzen sie den

119) *Ibid.* 6. — 120) *Ibid.* 6 sq. — 121) *Ibid.* 7. sq. —
122) *Tr. Ph.* 71 sq. — 123) *Tr. Ph.* 10. — 124) *Tr. Ph.* 13.

Gottesgeist zur Substanz des Denkgeistes und diesen zu einem Klotz herab ¹²⁵).

12. Aus dieser Gränzbestimmung zwischen Philosophie und Theologie ergibt sich, dass nur das, was den Stand der Gnade betrifft, der Theologie zugehört. *Quaecunque igitur de Christo, de generis humani redemptione, de gratuita peccatorum remissione, de fide, de spe futurae felicitatis et similibus quaestiones proponuntur, Theologicae sunt omnes* ¹²⁶). Alles Uebrige aber, wenn auch in den heiligen Schriften davon gehandelt wird, gehört der Philosophie zu. *Ceterae vero, de Deo, de lege, de homine, de mundo et reliquis rebus a Deo conditis merito Philosophiae tribuuntur* ¹²⁷). Stellt man die Definitionen der Philosophie und Theologie zusammen, so findet man, dass die Bibel vieles enthält, was philosophisch ist, und vieles in den Aristotelischen Büchern vorkommt, was, weil nicht wahr, nicht philosophisch ist ¹²⁸). Dies gilt von allen Philosophen. Auch dies darf nicht gegen diese Gränzbestimmung vorgebracht werden, dass Aristoteles oder die Philosophen überhaupt viele Probleme nicht aufgeworfen oder nicht gelöst haben, welche als philosophische bezeichnet worden sind; denn die Philosophen konnten sehr Vieles nicht wissen, was doch philosophisch ist ¹²⁹). So ist z. B. die Auferstehung von den Todten ein philosophisches Problem, obgleich dies die Peripatetiker in Abrede stellen, weil Aristoteles dasselbe nicht behandelt hat. Es gehört dieses Problem auch nicht desswegen nicht zur Philosophie, weil die Auferstehung von den Meisten nur geglaubt wird ¹³⁰). Es ist gemäss der Definition der Philosophie ein philosophisches Problem. (Der Glaube kann voraufgehen.)

13. Da nun jedem Menschen die Erkenntniss Gottes und seiner selbst eingeboren ist ¹³¹); da derselbe Gott die erste Ursache der philosophischen wie theologischen Princi-

125) Ibid. 13. 14. — 126) De rer. aet. 8. — 127) Ibid. —
 128) De rer. aet. 2. — 129) De rer. aet. 17. — 130) De rer. aet.
 16 sq.; Alp. caes. L. II. qu. IX. p. 339. — 131) Tr. Ph. 77.

pien ist ¹³²⁾; da derselbe göttliche Geist die Hindernisse der Erkenntniss hebt, die Offenbarung gibt und den Glauben einleitet, also die „causa remotior“ oder der „coadjutor“ des Erkennens und Glaubens ist; da derselbe Menscheng Geist erkennt und glaubt; da das Glauben wie das eigentliche Wissen nicht auf dem Sinn ruht ¹³³⁾; da die Theologie mit der Philosophie das formale Organon gemein hat; da beide Wissenschaften viele Objecte gemeinsam haben: so ergibt sich folgerichtig zunächst, dass sie einander nicht ausschliessen, vielmehr verwandt sind — dass also der Dualismus von Philosophie und Theologie verwerflich ist. Das Verhältniss beider Wissenschaften ist näher dadurch bestimmt: da die Philosophie zu demselben Ziele führt wie das Gesetz, nämlich zur Erkenntniss der Verdammungswürdigkeit des Menschen; da das Wissen um Gott und seine Gerechtigkeit ein philosophisches ist, die Gerechtigkeit aber das Fundament der Barmherzigkeit: so folgt nothwendig, dass die Philosophie das Fundament der Theologie ist, und in dieser logischen Vorordnung liegt ihr Triumph über die heidnischen Philosophen, die Peripatetiker und jene Theologen, welche das Wesen und die Würde der Philosophie verkennen ¹³⁴⁾. Da aber die Quelle der Theologie eine untrügliche ist, die der Philosophie aber eine endliche und verdunkelte, so hat die Theologie die principielle Ueberordnung über die Philosophie und ist zugleich Kriterium der Wahrheit für die Philosophie ¹³⁵⁾. Ist diese Harmonie der beiden Wissenschaften nicht vorhanden, so muss das ganze philosophische Gewebe aufgelöst werden. *Fides imperfectionem non mendacia suffert* ¹³⁶⁾. *Errare non posse non humanum est* ¹³⁷⁾. Es muss einerseits zur Vernunft zurückgegangen werden, gleichwie andererseits das in den verschiedenen confessionellen Theologien Widersprechende ausgestossen und zum Christenthume selbst zurückgegangen werden muss ¹³⁸⁾.

— 132) De rer. aet. 20. — 133) ibid. 3 sq. — 134) Cf. De rer. aet. 20; Medic. Praedict. Praef. — 135) Cf. De rer. aet. 20. — 136) Tr. Ph. 1. — 137) De mundo Praef.; cf. ibid. 44. — 138) Tr. Ph. 96; 101.

Wer diese Uebereinstimmung nicht anstrebt, ist weder ein Philosoph noch ein Christ, denn wie kann der die Weisheit lieben, der die Wahrheit hasst? nihil certe nostrae repugnat religioni, quod vel falsum non sit vel injustum. Wie kann der wahrhaft ein Christ sein, dem der Beweis verhasst ist, dass das Geglaubte auch das Vernünftige sei, da doch derselbe Gott die erste Quelle Beider ist ¹³⁹).

14. De primis rerum principiis. In Uebereinstimmung mit der Verhältnissbestimmung der Philosophie zur Theologie ging das Bestreben des Taurellus dahin, die Metaphysik zu reformiren und zwar auf Grund seiner Erkenntnistheorie, bei welchem Rückgange in die Vernunft er sich stets kritisch gegen Aristoteles und die Peripatetiker verhält. Die Principien der Dinge aufsuchend, geht er von den Erkenntnisprincipien aus, welchen Weg er als „in scientia“ seiend angegeben hatte ¹⁴⁰). Wenn die Principien der Erkenntnis und der Existenz auch nicht identisch sind, so müssen sie jedenfalls einander entsprechen. Rerum extra intellectum quae consistunt, talia ponenda sunt principia, ut non mentiri mentem, sed scire demonstrent ¹⁴¹). Es müssen also die ersten zur Erkenntnis der letzteren führen; denn es ist falsch, dass nichts im Intellectus sei, was nicht früher im Sinne gewesen, vielmehr sind uns alle Wissenschaften eingeboren ¹⁴²). Hiermit ist der Weg angegeben, die Principien aller Dinge zu finden. Hieraus muss sich auch die Harmonie zwischen Dialektik und Physik ergeben, welche herzustellen Aristoteles oft vernachlässigt hat ¹⁴³). Mit Hülfe der uns eingebornen Principien der Erkenntnis (der Distinction, der Contradiction und der Causalität) dringt Taurellus zu den Principien und sofort zur ersten Ursache der Dinge vor.

15. Das Resultat der kritischen Analyse der Principien der Physiker ¹⁴⁴) ist kurz dieses: Nec compositum esse necessario quod corrumpitur, nec contraria rei unius esse prin-

¹³⁹) De rer. aet. 20. — ¹⁴⁰) Cf. Alp. caes. l. 1. qu. 1. p. 7 sq. —

¹⁴¹) Phil. Triumph. 173. — ¹⁴²) Tr. Phil. 172. 290. — ¹⁴³) Ibid.

173 sq. — ¹⁴⁴) Cf. Tr. Phil. 97—170.

cipia. Privationem formae contrariam non esse, nec materiae vel privationi ullam vel potentiam vel actionem adscribendam esse, ut nec admitti ceu principia possint, ni simplicem alterutra negationem intelligas. Ut forma subsistere possit alio vel non vel minus existente, non opus est, ut nonnisi secunda materia, quae forma est, aliam se sustinens nobiliorem concedi debeat. Privationem per se rebus attribuendum non esse, hinc patet, quod res eo ipso quod est privari non possit, sed accidens sit omne quod re salva nihilominus amittitur¹⁴⁵⁾. Taurellus stellt sofort als die obersten Principien der Dinge die Affirmation und Negation auf, welche den Erkenntnisprincipien und der Sinneswahrnehmung entsprechen. Untersucht man diese Principien näher, so ergibt sich, dass die einfache Affirmation Alles (Inbegriff aller Affirmation), also Gott, die einfache Negation aber das reine Nichts der Theologen oder die erste Materie der Physiker ist. Simplicissima est affirmatio, quae sine ulla negatione potest intelligi. Negatio similiter simplex est, quae nullam praesupponit affirmationem. Illa Dei solius, sed haec prima physicorum materia, Nihilum est Theologorum. Nihil enim est, cui negata sunt omnia¹⁴⁶⁾. So ist nur Gott Alles und existirt „simplicissime“, und ist frei von Aller Negation, hat nichts nöthig um zu sein oder erkannt zu werden. Alles andere ist aber nicht durch sich, was Negation an sich hat, kann auch nicht ohne Hinblick auf Anderes erkannt werden¹⁴⁷⁾. Da der reinen Negation das Sein negirt ist, so setzt sie die einfache Affirmation voraus und hat diese zur Ursache¹⁴⁸⁾. Alles nun, was ausser Gott existirt, ist „gewissermassen“ aus Affirmation und Negation, aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt. Partim est, partimque non existit¹⁴⁹⁾. Diese Negation ist nicht nichts, sondern Beschränkung der Affirmation. Negatio itaque principium per se non nihil est, alias nec esset nec intelligeretur, sed limitatio est affirmationis, negatio videlicet affirmativa, ut

145) Ibid. 171. — 146) Cf. Triumph. Phil. 151; Cf. Th. LXIV; Synops. Met. 41. — 147) Triumph. Phil. 149. — 148) Ibid. 152. — 149) Ibid. 179. 180.

affirmatio ipsa negativa sit ¹⁵⁰). Negatio nec accidens nec accidentium, sed ipsius est substantiae talis quaedam constitutio, cujus respectu non esse quidem quod affirmatio demonstrat, sed finita dicitur ¹⁵¹). Res ergo est affirmatione, finita negatione ¹⁵²). Res per se negatione definiuntur ¹⁵³). Si tamen ita loqui lubet, ut affirmationi et negationi rerum adscribatur essentia, non refragabor, modo per affirmationem res esse dicas quod sunt, et per negationem, id non esse, quod non sunt. Absurdum autem est: quidpiam per negationem id esse, quod est ¹⁵⁴). Daraus ergibt sich nun die Begriffsbestimmung des Beschränkten (finitum) und Unbeschränkten (Infinitum) und die Wechselseitigkeit der Begriffe „simpliciter esse“ und Unbeschränktheit (Esse simpliciter nomen et idem est cum infinito. Infinita est simplex affirmatio, quod negatione quidvis definiatur ¹⁵⁵). Es ist somit das Principium Divisionis und Definitionis eben so in der Wirklichkeit (extra intellectum) wie im Denken gegeben. Gott ist die substantia infinita (simplex affirmatio) die übrigen Substanzen sind finitae (negationem plurimorum habent) ¹⁵⁶). Das Genus ist die Substantialität ¹⁵⁷). Diese Definition Gottes als der „unbeschränkten Substanz“ kommt ihm nur beziehungsweise zu; an und für sich betrachtet hat er weder genus noch differentia, vielmehr ist er eben dadurch „infinitus“, dass er ist und erkannt wird ohne Differenz von Anderem, was bei allem anderen Sein nicht Statt hat. Substantia adeo simplex, ut diversitatis in ea ratio nulla possit animadverti. Cum solus aeterno foret, nil commune vel differens a quoquam habebat. Nostri tamen respectu, quod omnia per differentias et genera cognoscamus ¹⁵⁸). Aus dem Begriffe der Unbeschränktheit (dass Gott die Negation aller Negation ist) ergeben sich alle Bestimmungen Gottes von selbst. Eben so sind aus dem Begriffe „Beschränktheit“ (res est affirmatione, finita negatione) alle anderen Bestimmungen der Dinge abzuleiten. Der Dua-

150) Ibid. 161. — 151) Ibid. 150. — 152) Axiom. — 153) Axiom. —
 154) De mundo L. II. 118. — 155) Axiom. — 156) Triumph.
 Phil. 177. — 157) Tr. Ph. 176. 177. — 158) Ibid. 178. 183.

lismus von Gott und Welt ist metaphysisch begründet. Ist das einfach Seiende nothwendig sein eigenes Princip, unveränderlich und kann durch sich selbst erkannt werden, so ist das beschränkte Sein nicht durch sich seiend, zufällig und setzt nothwendig eine transcendente Ursache voraus, ohne welche es auch nicht erkannt werden kann ¹⁵⁹). Omnia ejus causa sciuntur.

16. Nach dem Princip der Causalität muss alles Seiende entweder als Causa oder Effectus gefasst werden; es muss also Gott als sein eigenes Princip, und als die erste Ursache der übrigen Dinge erkannt werden. Aus dem Begriffe der ersten Ursache ergibt sich sodann von selbst, dass sie keine Mitursache haben konnte als nur die Negation, die erste Materie der Philosophen. Quamobrem cum omnia, quae sunt, si primam consideres originem, ex nihilo facta sint, materiam divinis operibus detrahimus, ejusque loco negationem substituimus, ut unum Deum ceu primam solamque causam demonstrent omnia ¹⁶⁰). Deus infinitus existens ex infinita materia (seu nihilo) quidvis efficit. Primam itaque materiam metaphysice convincitur Dei concausam esse ¹⁶¹). So stehen also Welt und Gott in dem Verhältniss der endlichen (finiti) Wirkung zur unendlichen (infinitae) Ursache. Gott ist in jeder Beziehung unbegrenzt, also Alles. Cum prima causa sic existat, ut ei nil sit denegatum [definitam enim hoc sequitur substantiam] Omnia dici potest ¹⁶²). Gott ist Einer (unus), aber nicht wie ein mathematischer Punkt, sondern so eine Einheit, dass er nicht zusammengesetzt ist. (De mundo L. I. 65.); einzig (unicum ¹⁶³) und hat keine Mitursache ¹⁶⁴). Das endliche Wesen ist mit den Negationen dieser Attribute behaftet, daher die Determination der Wesen, ihre Vielheit und die Nothwendigkeit einer Mitursache für sie ¹⁶⁵). Cum unius Dei effectus sunt omnia, ipsa voce determinationem indicantes, finita esse sta-

¹⁵⁹) Ibid. 178. — ¹⁶⁰) Tr. Ph. 181. — ¹⁶¹) Ibid. 133. —
¹⁶²) Thes. CVII. — ¹⁶³) Ibid. — ¹⁶⁴) Thes. CXXXI. CXXXII. —
¹⁶⁵) Cf. Tr. Ph. 182.

tuimus, quod ipsa negatione superius expressimus; sic enim existunt, quaecunque causam se superiorem habent, ut unum quid, plurima vero non sint ¹⁶⁶). Die Welt ist eine Einheit durch Zusammensetzung ¹⁶⁷); daher ist ihre Einzigkeit nur zufällig. Mundus hic dicitur esse duntaxat unus per accidens quia contingit nonnisi unum esse ¹⁶⁸). Da ausser Gott alles zusammengesetzt ist ¹⁶⁹), die reine Negation aber nicht zusammensetzt (quod nil addat) ¹⁷⁰), Gott aber nicht begränzt werden kann (was der Fall wäre, wenn er „constituens causa“ würde), so ist die zweite Materia (aus dem Nichts geschaffen) die Unterlage, aus welcher die Natur als die begränzte Ursache ihre begränzten Wirkungen hervorbringt. Die Natur ist das Princip ¹⁷¹) und die „forma substantialis“ der Welt ¹⁷²) und ebenfalls aus Nichts geschaffen wie die zweite Materie. Ut finitum est natura principium ex finita suos effectus materia producit. Primam itaque materiam metaphysice convincitur Dei concausam esse, velut est secunda naturae. Creatio ex nihilo est actio prima, quae causa est, ut secundum quid id est, ex accommodata materia post aliquid fieri possit naturaliter ¹⁷³). So ist also die Welt ein Compositum aus Materie, welche bereits ein Actus ist ¹⁷⁴), und aus Form. Von dieser natürlichen Erzeugung gilt der Satz: Ex nihilo nihil fit. Neque fides hac in parte Peripateticis habenda est, qui propterea mundum negant esse factum, quod fieri ex nihilo nihil possit. Falsum enim hoc et iniquissimum est postulatum, nisi certa aliqua restringatur et limitetur conditione. Quam cum neglexerit Aristoteles, fieri certe non potuit, quin graviter laberetur et erraret ¹⁷⁵).

17. Aus den Bestimmungen über das Wesen der ersten Ursache der Welt ergibt sich von selbst a) dass Gott nur per

166) Thes. CXXXIV. CXXXV. —

167) De mundo L. I. 68. —

168) De mundo L. I. 68. —

169) Axiom. —

170) Axiom. —

171) Thes. CXV. —

172) Thes. CXXXV. —

173) Thes. CXXXV.

cf. Thes. CXI. —

174) Thes. CXXXIV. Cf. Alp. caes. L. II. qu. VII.

p. 282 sq. —

175) De rer.aet. 14.

accidens causa der Welt sein kann ¹⁷⁶). Aber auch bezüglich des Accidens muss unterschieden werden α) es ist entweder Fortsetzung der Substanz oder β) Handlung (quae salva re tolli potest ¹⁷⁷). Nur in dieser Weise (β) kann Gott die Ursache der Welt sein, und zwar ist er „efficiens“ und nicht „constituens causa“ ¹⁷⁸), und zwar so, dass b) Gott durch die Welt nicht definirt werden darf, diese also ist der Substanz nach von Gott verschieden und es muss die Ewigkeit nach rück- und vorwärts von ihr negirt werden. Quod partim est partim non est, in tempore factum est necessario et ab alio corrumpi potest ¹⁷⁹). Eignet also Gott die Nothwendigkeit (er ist das schlechthinige Sein), so muss der Welt die Contingenz zugeschrieben werden. Wäre sie nicht corruptibel, so würde Gott durch sie definirt, ist sie aber corruptibel, so war sie nicht von Ewigkeit, denn dies schlosse die Corruptibilität aus. Dasselbe gilt von dem Chaos der Philosophen ¹⁸⁰). Es muss also unterschieden werden in Gott in wie ferne er sein eigenes Princip ist, und in wie ferne er Ursache der Welt ist. (Ausführlicher unten). Weil die Physiker diese Unterscheidung nicht vornahmen, so stellten sie die Welt als gleich ewig mit Gott auf, weil die Ursache nie ohne Wirkung sein könnte ¹⁸¹). Aber diese Annahme involvirt eine Negation der Unbeschränktheit, weil Gott eines andern wegen (causâ) wäre. Unum hoc ergo profiteamur: Posita rerum aeternitate tollitur Deus ¹⁸²). Kommen Welt und Gott darin überein, dass beide durch sich bestehen (quod per se [quae substantiae definitio est] subsistant), so ist ihre wesenhafte Differenz durch die Negation gesetzt. Deus enim simplex est affirmatio (was ein Wechselbegriff ist mit Unbeschränkt sein), caetera negationem, quaecunque sunt, plurimorum habent, ut substantiarum una sit infinita, ceterae vero finitae ¹⁸³).

176) Thes. CXIX. — 177) Thes. CXXI. — 178) Cf. De rer. aet. 42 sq. — 179) Tr. Phil. 179. Cf. Thes. CXXXIII. CXXIV. — 180) Thes. CXXVIII. CXXIX. — 181) Thes. CXVII. — 182) Synops. Met. 54. — 183) Tr. Phil. 177.

18. Die Theologie. Den Resultaten der auf dialektischer Grundlage ruhenden ontologischen Untersuchungen müssen nothwendig die Ergebnisse der kosmologischen entsprechen, also dass aus der Betrachtung der Welt im Allgemeinen und in ihren Theilen eben so ihre Endlichkeit und Bedingtheit und aus diesen die Existenz des unendlichen Seins, das zugleich Schöpfer der Welt ist, sich ergibt, wie aus dem Begriffe der Affirmation und Negation das unendliche Sein, das Nichts, und die Definition der Dinge entwickelt worden ist. Die kosmologische Untersuchung ist somit eine Probe der ontologischen, entspricht eben so der Natur des theoretischen Geistes als dem klaren Ausspruche der Schrift. Da es nämlich in der Natur des endlichen Denkgeistes liegt, schlussweise aus den Erscheinungen das Sein und aus der Wirkung die Ursache denkend zu erfassen ¹⁸⁴⁾, die Wissenschaft in der Erkenntniss der letzten Ursache (nicht der vorletzten Ursachen) besteht; die Welt aber Wirkung Gottes ist: so muss aus der Betrachtung der Welt die Existenz und das Wesen Gottes, die Art des Ausganges der Welt aus ihm und ihr Verhältniss zu ihm sich ergründen lassen. Wie durch den Begriff des einfach Seienden die ewige Materie ausgetilgt worden ist, um die Schöpfung aus Nichts zu begründen, wie sie die Offenbarung lehrt ¹⁸⁵⁾: so ist es auch eine Hauptaufgabe der Metaphysik, die Ewigkeit der Welt zu zerstören, da sie behaupten Gott läugnen heisst ¹⁸⁶⁾ Zur kosmologischen Untersuchung fordert auch die Schrift auf. Taurellus beruft sich auf Röm. I, 18—22, nicht als ob er ein Zeugniss der Schrift für ein philosophisches Princip hielte, sondern um die Ansicht des Apostels über die Philosophen und die Philosophie darzulegen ¹⁸⁷⁾. Warum sind denn Alle unentschuldbar? Quia ex hujus mundi aspectu satis intelligere potuerunt esse Deum, cujus admiranda virtute creata sint haec omnia. Wie werden denn unsere Peripatetiker ihren Aristoteles entschuldigen, der nicht

184) De rer. aet. 9. — 185) Tr. Phil. 188 — 186) Synops. Met. 54. — 187) De rer. aet. 22 sq.

nur aus der Schöpfung der Welt Gott nicht erkannt, sondern mit allen möglichen Argumenten die alten Philosophen bekämpft hat, um zeigen zu können, dass die Welt ewig sei? Auch soll man ja nicht sagen, er habe aus der Bewegung des Himmels Gott erkannt. Das ist ein verdammenswerther Traum, dass Gott den obersten Himmel bewege. Aber was werden denn auch unsere Theologen zu dem Zeugnisse des Apostels sagen, da sie immer behaupten, man könne durch Philosophie weder Gott noch die Schöpfung der Welt erkennen? Wie siud denn dann jene unentschuldbar, denen doch (nach den Theologen) keine Möglichkeit Gott zu erkennen gegeben sein soll? *Invisibilia Dei manifesta ipsis facta sunt* (entgegnet Paulus). Auf welche Weise? *Ex creatione mundi*. Wenn Aristoteles und die Peripatetiker Gott nicht fanden, so ist dies nicht die Schuld der Philosophie, sondern der Menschen, die sich für Philosophen ausgeben und es nicht sind. *Philosophi Peripatetici vani facti sunt suis in rationibus et obtenebratum est desipiens cor eorum. Qui cum sese profiterentur esse sapientes stulti facti sunt.* Sie streben die schon gefundene Wahrheit zu unterdrücken. (*Quod enim aliàs opera Dei recte contemplantibus per se manifestum erat, id nescio quibus suis inanibus ratiunculis suppressere conati sunt*). Und wenn sie überwunden von der Wahrheit auch Gott erkannt haben, so haben sie ihn doch nicht seiner würdig verehrt, und die Geschöpfe Gottes für den Gott Schöpfer gehalten. Lasst uns sehen, wie Aristoteles Gott erkannt hat. *Σκεπτέον δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει πρὸ ἔργου γὰρ ἔ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης* ¹⁸⁸). Ob Welt und Bewegung von Ewigkeit seien, ist die Frage, und aus ihrer Beantwortung will Aristoteles nicht nur die Wahrheit über die Natur, sondern auch die Methode gewinnen, das erste Principium zu erkennen. Das ist aber weit von der Art entfernt, die Paulus anrät. Dieser will Gott erkannt wissen

188) Arist. Phys. Ausc. VIII. 1.

aus der Schöpfung der Welt, jener aus der Ewigkeit der Welt und der Bewegung. Aber dafür irrt Aristoteles auch ab. Denn wenn die Welt ewig ist, braucht man ausser der Welt oder der allgemeinen Natur kein anderes Princip mehr zu suchen. Auch keins der Bewegung; denn wenn die Welt sich von Ewigkeit machen konnte, oder aus sich sein, so wird sie sich wohl aus sich auch örtlich bewegen können. Die Albernheit des Aristoteles liegt auf der Hand. Deum ergo nequaquam agnovit Aristoteles. Nihil enim motus coeli, sed mundi creatio ad Deum cognoscendum conducit¹⁸⁹⁾. Primum et potissimum Aristotelis argumentum, quo probat esse Deum ex motu coeli petitur. Nulla ratio est, et falsissimum esse novimus quod toties et tantopere nobis inculcat, Deum scilicet coelum movere¹⁹⁰⁾. Es muss also der Beweis für die Existenz Gottes aus der auf ihre Erschaffung führenden Betrachtung der Welt gewonnen werden, und zwar a) wenn die Welt im Ganzen betrachtet wird, so ergibt sich, dass sie beschränkt, endlich, und eines andern wegen da ist. b) Wenn die einzelnen Theile der Welt betrachtet werden, so ergibt sich, dass sie von einem andern ist. So die Menge, die Bewegung, die Ordnung, die Herrlichkeit, das Werden und Entwerden u. dgl. Kurz formulirt lautet der kosmologische Beweis: Quidquid finitum est, ab aliquo et aliquando factum et definitum esse necesse est: siquidem seipsum nihil definire potest. Ab alio etiam est, quidquid alterius est gratia¹⁹¹⁾. Zuvörderst muss die Frage fixirt werden, ob die Welt überhaupt oder natürlich gemacht worden sei? (An mundus sit factus quaestio simplex est et absoluta. Mundusne sit factus naturaliter, physica est quaestio). Die Physiker behaupten mit Recht, dass die Welt nicht natürlich gemacht sei, weil alles, was natürlich wird, aus einer vorhandenen Materie und von einem natürlichen Bildner (efficiente) gemacht werden muss. Da nun vor der Existenz der Welt keine Natur war, auch

189) Cf. De rer. aet. 22. sq. —

— 190) Synops. Met. 53. —

191) De rer. aet. 13.

keine Materie, so konnte sie selbstverständlich nicht natürlich gemacht sein. Aber Aristoteles unterliess diese Einschränkung anzuführen und wollte erweisen, dass sie absolut nicht gemacht sei. Es ist aber falsch zu behaupten, dass dasjenige überhaupt nicht gemacht sei, was nicht natürlich gemacht ist ¹⁹²⁾.

19. Taurellus führt nun den kosmologischen Beweis eingehend und es ist nicht überflüssig, die Hauptmomente desselben zu bemerken. I. Mundus est finitus; ab alio est igitur. Er macht zwei Argumente des Melissus zu den seinigen wider Aristoteles; a) Quidquid est factum finitum est; ergo quidquid factum non est infinitum est. b) Si rei principium est, temporis etiam est. (Cf. Arist. Phys. I. 3. ὅτι μὲν ἐν παραλογίζεται Μέλισσος, δῆλον οἶεται γὰρ εἰληφέναι, εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἅπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον ἐκ ἔχει. εἶτα καὶ τῷτο ἄτοπον, τὸ παντὸς οἶεσθαι εἶναι ἀρχὴν τοῦ πράγματος καὶ μὴ τοῦ χρόνου, καὶ γενέσεως μὴ τῆς ἀπλῆς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσεως, ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γινομένης μεταβολῆς). Taurellus fügt noch ein drittes Argument hinzu: Quidquid finitum est, ab alio definitum est, um die Proposition zu erweisen: Necesse est, aliquando factum esse, quidquid est finitum ¹⁹³⁾. (Finitum aliquando coepisse vox ipsa demonstrat ¹⁹⁴⁾). II. Mundus propter aliud est, igitur etiam ab alio est. III. Mundi partes multae sunt, et certa praedita quantitate. Hieraus ergibt sich mit Nothwendigkeit, dass das Princip der Welt a) unicum und b) causa efficiens und nicht constituens, c) intelligens et voluntarium, d) omnipotens sei. (Multitudinis principium est unitas. Quod non de constituentibus modo partibus intelligi volumus, sed de principio etiam efficiente. Primum enim omnium rerum principium oportet esse unicum et quidem hoc efficientem esse causam, non constituentem. Simplex est principium, infinitum essentia et viribus, absolutissimum ¹⁹⁵⁾). IV. Mundi partes certo et convenienti sunt ordine dispositae, quaedam etiam sunt aliis nobiliores, ab alio

192) De rer. aet. 14. 15. — 193) Cf. de rer. aet. 26—34. —

194) Tr. Ph. 252. — 195) Cf. de rer. aet. 37—39. —

sunt igitur. Aeternorum ordo nullus est; quod ab alio non est, vel non est omnino vel est omnino absolutissimum et nobilissimum. Ejus nempe modus est nullus. — Also die Ordnung und Harmonie der Welt ist Folge der Definition ¹⁹⁶). V. Coeli motus ab alio est; coelum igitur ipsum etiam est ab alio. Quidquid ab alio suam non habet essentiam, id suam quoque perfectionem ab alio non habet. Rei namque cujusvis perfectio ejus essentiam sequitur. Quidquid seipsum perficere non potest, seipsum quoque facere non potuit, hoc est, esse ex seipso, non ab alio. Merito quicquid ab alio perficitur, etiam ab alio factum esse censemus ¹⁹⁷). Ist dargethan, dass die Welt nicht durch sich (ex seipso), sondern von einem andern (ab alio) ist, so ist zunächst erwiesen, dass Gott die erste unbeschränkte und ewige Ursache der Welt ist. (Cf. Synops. Met. 53—55. wo die Kritik der Aristotelischen Beweise zu finden ist und die Nothwendigkeit zu einer ersten Ursache aufzusteigen dargethan wird, was auch Aristoteles vorschreibt. Met. *a* 2. 994 a (Bonitz)). Deus itaque rerum omnium est prima causa: cumque prima sit, aliam superiorem agnoscit nullam, cujus ipse sit effectus. Infinitus ergo est et ab aeterno fuit ¹⁹⁸).

20. Mit dem, dass Gott die Ursache der Welt ist, ist sein Wesen noch nicht ergründet (correlativum est causae nomen, ut effectum potius, quam ipsam causae substantiam denotet ¹⁹⁹), denn das Wesen Gottes besteht in dem, was er für sich ist (nam vere quidvis id est, quod sibi ipsi est, non aliis ²⁰⁰); aber aus dem Begriffe Gottes als der unendlichen und ewigen Ursache der Welt und vermittelt der Negation der Negation muss sich sein eigenstes Wesen entwickeln lassen ²⁰¹). Es muss also zunächst unterschieden werden Gott als Gott und Gott als Ursache der Welt. Soll Gott als Gott definirt werden, so muss dies ohne Rücksicht auf Gott als Ursache

196) Ibid. 39—40. — 197) Ibid. 41—42. — 198) Synops. Met. 55; cf. Tr. Ph. 232 sq. — 199) Tr. Phil. 258. — 200) Synops. Met. 56. — 201) Ibid; Tr. Ph. 254. 327.

geschehen, denn die Ursächlichkeit ist in Gott zufällig (*Deo causae nomen accidit*) und die Ursache wird durch die Wirkung begränzt (definirt) was dem Begriffe des unendlichen Seins als solches widerstreitet ²⁰²). Aus dem nun, dass Gott die erste unendliche und ewige Ursache der Welt ist, ergibt sich, dass Gott Substanz und zwar die einfachste Substanz ohne Accidenzen ist ²⁰³); diese kommen ihm nur in Rücksicht auf Anderes (*respectu*) zu. Gott ist sofort nicht eine thätige Substanz sondern die reinste Energie. *Deus non agens est substantia, sed actio et ἐνέργεια ἐσιώδης*. *Deus purissima, simplicissima et praestantissima est ἐνέργεια*. *Actio et ejus finis ipsamet est ejus substantia* ²⁰⁴). Diese absolute *ἐνέργεια* hat ihr irdisches Abbild in der Flamme „haec ut enim consistit ustione solumque dum fit atque movetur existit, sic Deus ignis est consumens, quod actione vigeat omnium perfectissime, nec factus sit, nec absolvi possit unquam, sed eo ipso quo fit vivens existat. Verum consumens dicitur non ea qua suum flamma consumit alimentum ratione, sed quod extra se posita, si videatur, non ut ignis in fumum vel vapores sed nihilum simplicissime convertat“ ²⁰⁵). Die Thätigkeit, durch welche Gott Gott ist, ist einfache Nothwendigkeit, aeternorum enim simplex est necessitas non potentia. Necesse ergo est, Deum ut Deus est, id agere quod agit ἐξ ἀνάγκης ²⁰⁶), und jene Thätigkeit muss von der Thätigkeit unterschieden werden, durch welche er Ursache der Welt ist, denn diese ist er nicht nothwendig (*κατὰ δύναμιν*). *Deo causae nomen accidit*. Welches ist nun die Thätigkeit, durch welche Gott Gott ist? Aristoteles und mit ihm die Peripatetiker und auch Theologen behaupten, sie sei das Denken (*intellectio*), weil sie sagen, Gott sei Geist (*mens*). (*Spiritum citius esse concesserim, quod hac voce viventem scriptura substantiam indicet*). Das ist aber falsch; denn durch das Denken wird nichts, es folgt vielmehr dem Seienden;

²⁰²) Tr. Ph. 260. 269; cf. 321. — ²⁰³) Tr. Ph. 259. 273. 274. —

²⁰⁴) Synops. Met. Arist. 57. 72; Tr. Phil. 272. 330. — ²⁰⁵) Tr. Ph.

337. 338. — ²⁰⁶) Synops. Met. Arist. 72. cf. 57.

auch ist Sein und Hervorbringen vorzüglicher als Betrachten²⁰⁷⁾. Es besteht also die Thätigkeit Gottes vorzugsweise im Hervorbringen, und da er nichts Vortrefflicheres hervorbringen kann als sich selbst, so macht er sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit mit Nothwendigkeit. Deus ergo Deum ab aeterno fecit et aeternum faciet. Hiedurch macht sich Gott höchst selig. Ipse ergo Deus pariter seipsum et facit et facit felicissimum. Hieraus ergibt sich die Dreieinigkeit, welche allerdings ein philosophisches Problem ist, das, wenn die Thätigkeit Gottes nur im Denken bestünde, Aristoteles besser als Platon gelöst hätte²⁰⁸⁾. Aber das Denken folgt dem Sein erst nach, und so muss bestimmt werden: Deus ergo cum actio sit praestantissima, non ea est, qua contemplatur, sed qua facit illud ipsum quod praestantissimum est. Atque ita non intelligendo primum et maxime, sed existendo seque ipsum ineffabili vigore et vitali ἐνεργείᾳ faciendo vel generando Deus est Deus et quidem felicissimus. Licet enim utraque sit ἐνεργεία simul, prior illa tamen est, qua fit, quod intelligi possit. τὸ γὰρ εἶναι τῷ νοεῖσθαι πρότερον²⁰⁹⁾. Cum gignere dicantur ea, quae sibi similia faciunt, Deus qui non sibi solum simile, sed semetipsum fecit, ab aeterno genuisse dicendus est. Aus der Analyse des Satzes: Infinitus est et ab aeterno fuit, ergibt sich ferner: Deum esse ἄσταν ἀπειρον, infinitum essentia, was schon oben mit Bezug auf den Satz des Melissus angeführt wurde²¹⁰⁾. Gott ist „infinitus“, weil er „indefinitus“ ist. Rerum finitarum multiplices sunt termini, quorum manifesta est ratio, quae ab efficientis voluntate petitur. Quod autem efficiens agnoscit nullum, vel nihil habet substantiae, vel certe modum substantiae non habet²¹¹⁾. Gott ist, weil infinitus, Alles. Rerum finitarum haec ratio est, ut plurima non sint, quando nonnisi sunt aliquid. Aber diese Negation muss von Gott negirt

207) Synops. Met. Arist. 77; cf. Tr. Ph. 324 sq. 335. — (208) Cf. Syn. Met. Arist. 69 sq; Tr. Phil. 341 sq. — 209) Synops. Met. 77. — Cf. Synops. Met. 58 sq. — 211) Synops. Met. 59. 60.

werden (propterea quod sit infinitus ²¹²). Omnia ergo est, nec dicere possumus, quid ipse non sit. Weil Gott Alles und zugleich die einfachste Einheit (aber nicht wie ein Punkt) ist, so ist er „definitissimus“ ²¹³). Aber Gott ist, weil er Alles ist, deswegen nicht die Dinge. Pantheismus ist verwerflich. Omnia namque cum multa sint et finita, neque unum faciunt, neque infinitum. Deus itaque suâ ipsius, non ullius alterius rei sentiâ est infinitus. Daher ist auch die Ansicht des Parmenides und des Melissus zu verwerfen. Absurda ergo est Parmenidis et Melissi sententia, qui suum illud infinitum unum constituentem omnium causam vel potius res ipsas esse indicarunt. Nam τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν totius sunt, non partis alicujus: quando partes sunt plures, unum vero est totum. Nos itaque primum rerum omnium principium non internam sive constituentem, sed externam et efficientem causam esse profiteamur ²¹⁴). Mit Recht hat Aristoteles ein solches von den Dingen abgesondertes Princip gesucht: ἀρχὴν καὶ αἰδιον, καὶ ἀκίνητον καὶ κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν. (cf. Met. A 7. 1073 a (Bonitz)). Gott ist also weder Materie noch Form, noch Entelechie der Dinge ²¹⁵). Alle Dinge sind zwar in Gott, aber nicht wie Accidenzen, denn die sind selbst Substanzen, sondern sie sind mit Gott verbunden als Wirkungen mit ihrer Ursache, je nach dem Grade ihrer substanziellen Verwandtschaft. Mundus in Deo esse potest, ut in eo tamen non subsistat ²¹⁶). Gott ist ewig, nicht nur nach vorwärts (was andere Dinge auch sein können). Illa ergo si dicantur αἰδια, nos Deum dicimus αὐτοαἰδιον ²¹⁷). Nec recte Aristoteles αἰδιον esse negat, quidquid potest non esse. Gott ist das nothwendige Sein (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν), aber nicht aus dem Grunde, den Aristoteles anführt. Quid quaeso cogitari potest absurdius, quam propterea necessario esse Deum, quod coelum oporteat moveri necessario ²¹⁸)? Gott ist

212) Ibid. 60. — 213) Tr. Phil. 323; cf. de mundo 65. —

214) Synops. Met. 60; cf. de rer. aet. 566 sq. — 215) Synops. Met. 61. 82. — 216) Tr. Phil. 305. 306. — 217) Synops Met. 62. —

218) Ibid. 63.

Einer (non plures), aber nicht aus den von Aristoteles angeführten Gründen, deren einer geradezu unsinnig ist. *Mundi vel anima vel mens est Deus tanquam maximi alicujus animalis. Unus autem mundus est, non plures. Unus ergo Deus est, non plures. Sobria haec est insania* ²¹⁹).

21. Gott ist die „efficiens“ causa rerum. Aus der Definition Gottes ergibt sich, dass er von Ewigkeit nur sich selbst mit Nothwendigkeit hervorbringt, jede andere Thätigkeit ist somit rein zufällig und willkürlich. Da aber Gott doch die Ursache der Welt ist, so folgt, dass er nur „per accidens“ Ursache sein kann ²²⁰). Dies begründet die Unterscheidung und das Verhältniss der Nothwendigkeit, Möglichkeit und der Willkür in Gott. Der Nothwendigkeit folgt die von ihr begränzte Möglichkeit und dieser die von ihr begränzte Willkür (*necessitatem sequitur potentia; necessitas potentiam limitat. Potentia limitat voluntatem*) ²²¹). Daraus folgt nun zunächst, dass die Welt nicht in jener Thätigkeit wurzelt, durch welche Gott sich selbst hervorbringt; dass somit die Welt nicht nothwendig, sondern zufällig, und dass sie nicht durch jenen Modus hervorgebracht ist, welcher der nothwendigen Thätigkeit Gottes eignet, und „Erzeugen“ (*gignere*) genannt worden ist. Die Welt ist somit nicht aus seinem Wesen herausgezogen, sondern, da es ausser Gott nichts gibt, aus dem reinen Nichts geschöpft worden, welche Hervorbringungsweise man mit den Theologen „Schöpfung“ nennen kann. (*Creari dicuntur ea, quae quod prius nullo modo fuerunt, ex nihilo fiunt* ²²²). *Quidquid extra Deum est, effectiois opus est, non defluxus* ²²³). Daraus ergeben sich dann alle weiteren Bestimmungen von selbst. Zuerst, dass die Welt nicht durch Emanation aus Gott ausgegangen sein könne (*non educit, quod in ipso ante latebat*) ²²⁴),

219) Synops. Met. 67; cf. Tr. Phil. 167. — 220) Synops. Met. Arist. 78; de rerum aet. 397. — 221) Synops. Met. Arist. 78. 79. — 222) Tr. Ph. 335. — 223) De rer. aet. 563. — 224) De rer. aet. 464; 42 sq.; Syn. Met. Arist. 82.

dass die Materie des Platon und des Aristoteles zu verwerfen sei ²²⁵), dass die Welt nicht Accidens Gottes ²²⁶), Gott nicht die Weltseele sein könne ²²⁷), sondern Gott ist Schöpfer der Welt aus dem reinen Nichts. Mundum condidit immensa virtute, qua non educit, quod in ipso ante latebat, sed de novo facit, quod prius non fuit omnino ²²⁸). In dem Schöpfungsakte sind aber zwei Momente auseinanderzuhalten a) „generatio“, b) „compositio“. Die Generatio ist aus dem reinen Nichts, nicht aus einer ersten Materie ²²⁹); die Compositio aber ist eben das, was Aristoteles sophistisch die Generation nennt ²³⁰); denn die von Aristoteles beschriebene Materie ist nicht die Materie der Generation, sondern der Composition, daher sie auch *ὑποκείμενον* heisst, „quia est formae subiecta“ ²³¹). Cum Deus hunc in perficiendis rebus ordinem observaverit, nihil absurdi esse videtur, si non subito mundum ex nihilo condiderit, sed ex aliqua materia imperfectiore, quae scilicet minus a nihilo quam ipse mundus abesset, quodcunque modo corpus hoc fuerit ²³²). So hat der Mensch, weil er am weitesten vom Nichts entfernt ist, alle anderen Geschöpfe der Erde zur Voraussetzung. Taurellus nimmt in der Composition die Ordnung an: Nichts, Luft, Wasser, Pflanze, Thier, Mensch, gesteht aber, nicht zu wissen, ob die Luft (Aether?) aus dem Nichts und das Wasser aus der Luft geschaffen worden sei ²³³). — Daraus, dass Gott nicht die constituens, sondern die „efficiens“ causa der Dinge ist, folgt, dass sie nicht substanziell, sondern nur formal mit Gott zusammenhängen, wie die Wirkung mit der Ursache, welche letztere Gott wieder nur zufällig und „ex accidenti“ ist. Den substanziellen Dualismus von Gott und Welt aufheben, heisst nach Taurellus Gott läugnen.

225) De rer. aet. 421. — 226) Tr. Ph. 250 sq. — 227) De rer. aet. 470 sq. — 228) Ibid. 464. 470 sq. 472 sq. — 229) Cf. de rer. aet. 408 — 570. — 230) De rer. aet. 403. — 231) Ibid. 410. — 232) Ibid. 423 sq. — 233) Ibid.

22. Die Kosmologie. Schon aus den ontologischen Bestimmungen hat sich ergeben, dass die Welt, weil realer Gegensatz Gottes, eine substantielle Vielheit und nur eine formale Einheit bildet. Der Grund der Vielheit kann aber nicht in der Materie gesucht werden, wie die Peripatiker wollen²³⁴); die substantielle Vielheit ergibt sich aus der Vielheit der Substanzen, welche die Theile der Welt sind²³⁵) (alle Theile der Welt sind einfache Substanzen)²³⁶); und aus der substantiellen Vielheit ergibt sich, dass die Einheit nur eine formale sein kann (ut exercitus, ut horologium, ut domus. Forma namque partes uniens substantia non est, at actus est tamen: ut mundum actu constet unum quiddam esse)²³⁷). Die Welt ist also definirt: Mundus accidentali actu est unum, sed essentialibus est multa²³⁸). Das Dogma der Atomistiker ist, wenn auch entstellt, wahr²³⁹); dagegen falsch die Behauptung des Aristoteles, dass jeder Körper in's Unendliche theilbar sei, welche Behauptung bereits Ramus als unsinnig bezeichnet hat. Omnes enim Aristoteles in id ingenii sui vires contulit ut magnum illud de atomis veterum philosophorum dogma penitus tolleret, eique suum hunc egregium foetum substitueret, quo nihil unquam visum est horribilius. Monstrum hoc opinionis in apirotome nostra multis magnisque vulneribus confecimus²⁴⁰). Die Welt ist aus einfachen Theilen zusammengesetzt, ein System aus Totalitäten *σύστημα (τάξις) τῶν ὅλων*, non *τῶν μερῶν*. Totum nempe *ὁμοιοειδές*, quod ex partibus constat ejusdem naturae, non dicitur ex totis, sed ex partibus constitutum esse. Mundus autem totum est *ἐτερογενές*, ex corporibus constitutum, quae cum singula suas atque differentes habeant formas, per se tota sunt et nuncupantur merito²⁴¹). Daher der Name Kosmos für die Welt, „quod ex hisce totis corporibus probe dispositis pulchre sit compositum

234) De mundo L. 1. 3. — 235) Ibid. 7. — 236) Ibid. 27. —
 237) Ibid. 8. — 238) Ibid. — 239) Cf. Comment. in libros Arnoldi
 Villanov. 84. 198; de mundo L. 1. 145. — 240) De rer. aet. Epist. dedic.
 4. — 241) De mundo L. 1. 62. 63. Cf. Comment. in libr. Arnoldi Villanov. 84.

et exornatum quidpiam“²⁴²⁾. So ist die Welt eben so eine Einheit, als eine Vielheit (mundus qua mundus est, unum quiddam per se est, nempe si pro toto sumatur. Forma namque totius una est. Si vero partium suarum numeratione definiatur, per se multa erit et unum per accidens. Non enim multitudo minus quam unitas in definitione mundi locum habet)²⁴³⁾. Die formale Einheit der Welt besteht aber nicht darin, dass sich die Theile der Zusammensetzung zu einander verhalten, wie Materie zur Form²⁴⁴⁾; auch nicht darin, dass die Theile theilnehmen an der Einheit, sondern darin, dass die Dinge constitutive Theile sind Einer Welt, wie viele Einheiten Theile sind Einer Zahl²⁴⁵⁾. Die Einheit ist constituirendes Princip der Zahlen. Daher zu einer Zahl viele solche Principe gehören, während Gott als „efficiens principium“ in seiner Einheit verbleibt und doch die Ursache vieler Dinge ist. Die formale Einheit der Welt ist nicht von dem Ursprunge aller Dinge aus Einer Ursache abzuleiten, denn sonst müssten viele Dinge mit der Welt formal Eins sein, die es offenbar nicht sind²⁴⁶⁾; vielmehr ist die formale Einheit abzuleiten von der gemeinsamen Materie totius mundi connexionis haec (una) causa est und von der Constitution der Theile (sic enim mundi partes naturâ et essentiâ suâ constitutae sunt, ut per se citra glutinum aut vinculum componi et junctae persistere possint²⁴⁷⁾). Die Constitution der Theile ermöglicht ihre harmonische Zusammensetzung und diese bewirkt erst die Einheit der Welt; non solus partium mundi positus est conjunctio, sed mutuus ille consensus maxime facit, ut mundus unum quidpiam sit²⁴⁸⁾. Verwerflich ist somit die Ansicht der Pythagoreer, dass mathematische Zahlen die constituirenden Principe der Welt seien, aber auch die der Peripatetiker, welche den Zweckbegriff aus der Weltbetrachtung ausgeschlossen wissen wollen²⁴⁹⁾. Es ergibt sich von selbst,

242) De mundo L. I. 62. 63. — 243) Ibid. 67 sq.; de rer. aet. 313. 314. — 244) Ibid. 71 sq. — 245) Ibid. 80 sq. — 246) Ibid. 82. — 247) Ibid. 84. 85. — 248) Ibid. 92. — 249) Ibid.

dass Gott nicht die Form der Welt sein kann, da die Form der Materie wenigstens verwandt sein muss. Noch viel weniger ist Gott die allgemeine Weltseele. Die Welt ist überhaupt nicht beseelt, was zu ihrem Zwecke auch nicht nöthig ist. Sie ist nicht einem beseelten organischen Körper, sondern einer Uhr zu vergleichen. Die Natur handelt auch nicht nach Zwecken, sondern von der Nothwendigkeit getrieben²⁵⁰⁾. Man ist eben so berechtigt, den Krug den Sohn des Töpfers, wie die Welt Gottes Sohn zu heissen²⁵¹⁾. Der Zweck der Welt kann nicht Erzeugung der Form der Welt sein, welche nur ein Theil der Welt ist. Proximus certe generationi finis est res generata²⁵²⁾. Der Zweck der erzeugten Welt ist nicht die Erzeugung der Pflanzen und Thiere, deren constituirendes Princip die Welt nicht ist, sondern die Erhaltung der Dinge, welche in der Welt erzeugt werden (*species rerum in mundo generatarum, quae scilicet mundus ipse non sunt*)²⁵³⁾. Die Kraft Gottes, und nicht die der Sonne ist es gewesen, welche anfangs alle Pflanzen und Thiere hervorgebracht, die Wärme und Erde sind allgemeine Ursachen, welche die Kraft, Individuelles hervorzubringen, nicht besitzen. Der Saft der Erde hat die Bedeutung des Blutes und nicht des Samens. Der Same setzt aber das Individuum voraus, und so ist wahrscheinlich, dass Gott die Pflanzen aus der Erde (*ex terra*) und nicht zuerst Samen geschaffen habe. *Plantas ergo paucas cujusque generis et varias quidem variis in terris ipse Deus immensa sua virtute creavit, quae postea maturis seminibus suam speciem multiplicarent*²⁵⁴⁾. Die Thiere, der Erde ferner stehend als die Pflanzen (*anima namque substantia est incorporea, non forma naturalis, quales plantarum sunt formae*) können noch weniger von der Erde hervorgebracht werden. Die Thierseele ist qualitativ verschieden von der Natur, unkörperlich wie die Menschenseele „*principium hoc substantia*

250) De mundo L. I. 9 sq.; Comment. in libr. Arnoldi Villanov. 146.

251) De mundo L. I. 39. — 252) Ibid. 87. — 253) Ibid. 90. —

254) De rer. aet. 550. 561. 562.

quaedam est incorporea, quemadmodum et anima hominis“, aber sterblich, weil sie für Anderes da ist ²⁵⁵). Die dem Menschen schädlichen Pflanzen und Thiere können nicht von Gott dem Schöpfer, sondern müssen von dem Fluche abgeleitet werden, welcher die Natur nach dem Falle des Menschen getroffen hat. Vel injustus fuit Deus, quod ita plantas inutiles et animalia noxia generari voluerit, vel justae maledictionis haec poena est. Deus maledicere potuit efficaciter. — Hinc rerum orta putredo est, quae ut eo magis noceret, hanc ei vim Deus indidit, qua naturalem divinaque benedictione constitutam rerum procreationem imitaretur et varii generis animalia produceret. De plantis idem est iudicium ²⁵⁶). Die Welt ist der Zahl nach Eine, aber nur zufällig nicht nothwendig Eine. Etsi mundus per se est unus, per accidens tamen est unicus. Non enim hoc est necessarium, wie umgekehrt Gott einzig und nur zufällig die Ursache der Vielheit ist. Es könnten auch drei Welten nebeneinander bestehen, die eine für die Fortpflanzung, die andere als Wohnung der Seligen, die dritte als Ort der Verdammniss ²⁵⁷). Gott hat die Welt nicht für sich geschaffen „non sibi ipsi mundum condidit“, weder zu seiner Ehre, noch zu seinem Dienste ist er (der absolut unbedürftige) ihrer bedürftig, cum per se ipsum et ex seipso sit potentissimus et perfectissimus ²⁵⁸). Deus per se est laudatissimus, licet extra se nihil efficiat ²⁵⁹). Verwerflich ist die scheinbar wahre und scheinbar fromme Ansicht von der Vorsehung Gottes bezüglich der Natur, wenn man sie Dependenz der Dinge oder fortgesetzte Schöpfung nennt. Dies heisst die Vollkommenheit der Schöpfung läugnen. Um ihr Dogma von der Ewigkeit der Welt zu stützen nehmen die Peripatetiker einen ewigen Ausfluss (defluxus) an, den sie mit dem unschuldigeren Namen „Abhängigkeit“ be-

255) Cf. De rer. aet. 563; Lib. de vita et morte. Qu. II. Prop. IV.; P. Bayle Dict. T. III. art. Sennertus. — 256) De rer. aet. 553. 556. 557. — 257) Cf. De mundo L. II. 141. 143. 149. 175. — 258) De mundo L. 90. — 259) De rer. aet. 297.

zeichnen. Nescio quem essentiae defluxum excogitarunt, quem mitiori tamen vocabulo dependentiam nuncuparunt, praeceptoris sui monitu. *ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἀρχῆς ἡρτῆται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις* (cf. Met. A 7. 1072b (Bonitz)). Dictum audio; sed quod dixit Aristoteles, nullo modo explicuit neque probavit. In has ergo difficultates suos conjecit asseclas, ex quibus ipsi sese nunquam explicabunt, nisi que conceperunt errorem agnoscant. Mundum enim Deus et naturam universam ita condidit, ut nullo indigeat conservatore. Imperfecta est creatio, si quod factum est, vel per se subsistere et persistere nequeat, vel perficere id non possit, cujus gratiâ factum est ²⁶⁰). Es sind zwei Gattungen der Naturdinge zu unterscheiden, a) solche, welche ohne Bewegung sind. Wie naturaliter aus Nichts Nichts wird, so kann auch naturaliter Etwas nicht ins Nichts zurückkehren. Von diesen Naturdingen gilt also: Deus conservat quando non corrumpit. b) Solche, welche erzeugt und zerstört werden (generantur et corrumpuntur). Auch diese bedürfen der göttlichen Erhaltung nicht; sie erhalten sich selbst durch eigene Kraft. Die Erhaltung von Seite Gottes besteht darin, dass er diese Kraft nicht hemmt. Deus conservat, quando non impedit, quominus corrumpantur et generentur ²⁶¹). In der Region der Natur herrscht Nothwendigkeit und gibt es nur eine negative Erhaltung und Vorsehung. Anders verhält es sich in dem Gebiete der menschlichen Freiheit. Der Mensch bedarf gegen die Nothwendigkeit der Natur und die Freiheit der Anderen der göttlichen Fürsorge ²⁶²).

22. Die Anthropologie. Die Welt ist nicht Selbstzweck, sondern sie ist „per se“ und nicht „ex accidenti“ für den Menschen geschaffen. Fatuum certe est, quisquis putat eum rebus a Deo conditis finem ex accidenti competere, quem Deus prae ceteris et solum ab initio spectavit ²⁶³). Aber auch

260) Cf. De mundo L. II. 237 sq. — 261) De mundo L. II. 233 sq.; Synops. Met. 88; cf. Alp. caes. ad Lect. 30; De mundo L. I. 23 sq.; Tr. Ph. 308 sq. — 262) Synops. Met. 89; Alp. caes. ad Lect. 30. (Beilage III.) — 263) De mundo L. I. 93. L. II. 187. —

nicht die Hervorbringung des Menschen ist Zweck der Welt, sondern blos seine Erhaltung. Sie ist nur der Schauplatz seiner Fortpflanzung und Prüfung. Der erste Mensch ist nicht aus Samen hervorgegangen, sondern aus der vorhandenen Materie gebildet worden, welcher dann der Geist eingehaucht worden ist, ohne jedoch Ausfluss Gottes zu sein, „nihil enim ex Deo defluere potest; purissima namque substantia est, et simplicissima.“ Die Seele des Menschen ist aus dem reinen Nichts geschöpft worden ²⁶⁴). Der Mensch ist nicht wegen Gott geschaffen worden, weil das Gegentheil dem Begriffe der Gottheit widersprechen würde, „omnibus certe sublatis idem erit Deus, qui fuit ab aeterno“ ²⁶⁵); sondern der Mensch ist Selbstzweck, aber, weil er bedingt ist, angewiesen an das Unbedingte; durch die formale Vereinigung mit ihm erreicht er sein Ziel, welches in Glückseligkeit besteht. Wie Gott „existendo“ (nicht „contemplando“) unendlich selig ist, so kann der Mensch nur „contemplando“ und durch die der Contemplation folgende Gerechtigkeit und durch die aus beiden folgende Vereinigung mit Gott selig sein. Quoniam multis anima se conspicuam facit facultatibus, quarum non unus est finis, inferiores sane superiorum causâ factas esse videtur, ut homo sola mente praecipuum summumque finem consequatur. Die Contemplation ist aber nicht vollkommen, wenn ihr Object nicht Gott die Ursache aller Dinge ist. Sie darf also nicht bei den Werken Gottes stehen bleiben, sondern muss sich zu Gott selbst erheben. Mit der Contemplation ist aber das Urtheil verbunden und daraus entspringt das Lob Gottes. Durch die vollkommene Erkenntniss Gottes und dessen vollkommenes Lob wird der Mensch mit Gott verbunden. Perfecta sui cognitione mentem Deus nostram definivit, quod incognita laudari non possint. Hoc fuit nostrae vinculum conjunctionis cum Deo, perfectae videlicet contemplationis justitia quoque perfectissima. Hominibus

264) De rer. aet. 563 sq. —
mundo L. I. 90 sq.

265) Synops. Met. Arist. 86; De

ergo Deus est το ἡ ἐνεια, quibus imperat ut sanitas aegris, et panis esurientibus²⁶⁶). Wie die Vielheit der Menschen die Unendlichkeit Gottes abspiegelt „mundus unitatem ejus, homines infinitatem referunt, quorum (si non absolute, nobis tamen) infinita est multitudo“²⁶⁷), so ist sie auch zur Erreichung des Zieles wegen der Endlichkeit nothwendig; erst in einem Organismus können die Menschen ihre Glückseligkeit erreichen. Die natürliche Verwandtschaft durch Abstammung von Einem Paare ist somit metaphysisch begründet, denn Gott hätte eine bestimmte Anzahl Menschen im Anfange mit derselben Leichtigkeit erschaffen können, mit welcher er diese unermessliche Welt gebaut hat²⁶⁸). Die Natur trennt nicht, sie verbindet. Eine nothwendige Consequenz der Endlichkeit ist die endliche Sistirung der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes; „creaturarum haec nempe ratio est operumque divinorum omnium, ut finita sint et numero et viribus et magnitudine²⁶⁹). Da nun diese Welt als Ort der Fortpflanzung der Menschen geschaffen ist, so muss sie nothwendig untergehen. Si quando cesset hominum procreatio, mundum etiam, ne perpetuo frustra sit, interire oportet²⁷⁰). Was nicht Selbstzweck ist, muss nothwendig vergehen, sobald es seinem Zwecke gedient hat, darum sind die Thierseelen wie diese Welt nothwendig vergänglich, während sich hinwiederum die Unvergänglichkeit nicht blos der Menschenseele, sondern des ganzen Menschen als nothwendige Folge seines Selbstzweckseins ergibt²⁷¹), nicht aber daraus, weil, wie man widersinnig behauptet, die Seele des Menschen ein Ausfluss Gottes ist, aus dem doch nichts ausfliessen kann²⁷²). Diese Welt ist weder der Schauplatz der Glückseligkeit, noch des Elendes, sondern nur der Fortpflanzung und Entscheidung

266) Tr. Phil. 344 sq.; Synops. Met. Arist. 86. — 267) De mundo L. II. 225. 226. — 268) De mundo L. II. 226. — 269) De rer. aet. 579. 270) De rer. aet. 578; Alpes caes. 335. — 271) De rer. aet. 582 sq. 616 sq.; De vita et morte Lib. Qu. II. Prop. IV.; Alp. caes. L. II. qu. IX. p. 339. — 272) De rer. aet. 563 sq.

des freien Menschen, und so ist eine andere Welt postulirt, welche dem höheren Zwecke des Menschen, der Glückseligkeit, entspricht, gleichwie diese Welt der Fortpflanzung dient ²⁷³). Da aber natürlicher Weise Etwas nicht ins Nichts zurückkehren kann, so wie Nichts aus Nichts entsteht, so muss diese Welt durch Gott vernichtet werden, dessen Vicarius das Feuer ist. „In nihilum et ipse (ignis) abit et quaecunque ab ipso consumuntur. Hic nempe Dei potentissimi potens est in hac rerum corruptibilium universitate vicarius“ ²⁷⁴). Die höhere Welt könnte aber schon neben dieser niedern bestehen, und die Menschen (ohne sterben zu müssen) nach dem Ablauf des Erdenlebens in jene versetzt werden; dies war der erste Rathschluss Gottes ²⁷⁵). Dass die Menschen sterben müssen und die Schöpfung der neuen Welt bis zum Aufhören der Fortpflanzung verschoben wird, ist nicht von Gott, der vollkommene Glückseligkeit des Menschen will, sondern von der Entscheidung des freien Menschen abzuleiten ²⁷⁶). Da der Mensch, weil er Selbstzweck ist, nothwendig fortbestehen muss, diese Welt aber, wie gesagt, weder der vollkommenen Glückseligkeit noch des Gegentheiles willen besteht, so muss, wenn der Mensch sich gegen Gott entscheidet, mit dem vereint er erst glücklich werden kann, eine neue Welt geschaffen werden, welche der ewigen Qual des ganzen Menschen entspricht ²⁷⁷); denn nicht nur die Seelen werden fortdauern, was schon die Alten wussten, sondern es muss der ganze Mensch unvergänglich sein. Da nun alle Menschen sterben, so werden ihre Seelen, uns unbekannt wie und wo, bis zum Ende der Erzeugung aufbewahrt, alsdann wieder mit den Leibern vereinigt und in die neue Welt der ewigen Qual versetzt ²⁷⁸). Diese Sätze sind nur nothwendige Folgerungen aus der Analyse des Gottes- und Menschenbegriffes. Gott ist über alles Mass gerecht. Quidquid est, ita est, ut non sit ἕτερόν τι,

273) De rer. aet. 582 sq. — 274) Tr. Ph. 310 sq.; cf. De rer. aet. 684. — 275) De rer. aet. 591 sq. — 276) De rer. aet. 592. 593. — 277) De rer. aet. 620. — 278) De rer. aet. 619.

hoc est, ut simplicissime sit idipsum, quod est, citra contrarii admistionem. Atque adeo cum justus sit, neque mediocriter, neque in extremo gradu, sed supra omnem gradum justus est. An diesem Gott kann Unreines nicht Theil nehmen, und doch ist die Theilnahme an ihm Grundbedingung der Glückseligkeit ²⁷⁹⁾. Die Strafen in dieser Welt können nicht gerecht machen, sie sind nur die Folgen der freien Selbstbestimmung des Menschen; die Annahme, dass in einer anderen Welt die Menschen gereinigt werden, hat keinen philosophischen Grund, denn die Philosophie weiss nur, dass die Gerechtigkeit „necessario“ in Gott ist ²⁸⁰⁾, und überdies, dass die Unseligkeit in der anderen Welt nicht versöhnt, sie ist nur die nothwendige Folge der Trennung von Gott. Nihil enim poena promeretur, sed jam est promeritum quiddam ²⁸¹⁾. So wenig als die Strafe, kann die Tugend uns rein machen, vielmehr wird sie selbst durch das befleckte Menschenwesen verunreinigt.

— Ita flammam fumus obumbrat.

Lucida saepe leves dissolvere flamma tenebras,

Fumo de lignis exiliente, nequit.

Nec tantas virtus, nec tot sapientia vires,

Possit ut exiguum tollere crimen, habet ²⁸²⁾.

Die ewige Verdammniss steht also mit einem nothwendigen Attribute Gottes und mit einem durch creatürliches Vermögen unaustilgbaren Attribute des Menschen im Causalnexus. Diese Erkenntniss ist die Frucht der Philosophie, sie führt zur Verzweiflung. *Nostrae fructus contemplationis est desperatio. Hucusque nos rationes deduxerunt philosophicae. Egregius hic vero fructus est adeo praeclarae scientiae* ²⁸³⁾. Zur Verzweiflung führt auch das göttliche Gesetz, welches die Explication des Gewissens ist, und so ist die Harmonie zwischen Wissen und Gewissen, theoretischem und ethischem Bewusstsein, hergestellt. Aber weder

²⁷⁹⁾ Tr. Ph. 346 sq. — ²⁸⁰⁾ Tr. Phil. 372. — ²⁸¹⁾ De rerum aetern. 622. — ²⁸²⁾ Ibid. 622. 623. — ²⁸³⁾ Thes. CLXV; de rer. aet. 621.

das Gesetz noch die Philosophie machen uns unglücklich, denn die Frucht beider ist nur die Erkenntniss der Wahrheit. „Philosophia nostram nobis ob oculos miseriam ponit, lex vero hujusce miseriae causam ostendit“ ²⁸⁴). Hier zeigt sich die Unvollkommenheit der Philosophie der Alten, indem sie auf das allen Menschen eingegrabene Gottesbewusstsein und Gesetz (Gewissen) keine Rücksicht nehmend sich fast nur mit der Natur beschäftigten und so weder einen reinen Gottesbegriff erzeugten (de Deo nihil profecto scit, qui rerum omnium causam esse nescit efficientem) noch auch über den Zweck und das Gesetz des Menschenlebens Klarheit erzielten. Daher stammen ihre Verirrungen in der Ableitung der Uebel; denn diese von der Materie ableiten, heisst sie von Gott ableiten (cum ab eo pendeant omnia) und ihn zum Feinde des menschlichen Geschlechtes machen. Hic videmus, quid ex Aristotelica schola didicerimus. Die Ableitung der Uebel muss auf Grund der Erkenntniss Gottes, in dem Alles nothwendig ist, und der durch die Contingenz der Creatur nothwendigen Freiheit des Menschen vollbracht werden. Sodann können die Uebel nur vom Missbrauche der Freiheit abgeleitet werden. Haec omnium malorum prima est origo. Eben diese Erkenntniss ist die Frucht des mit dem Gewissen einigen Wissens. Die Philosophie bringt das Elend, das Gesetz die Ursache des Elendes zum Bewusstsein. Aus dieser Erkenntniss folgt die Verzweiflung. Weil wir fortleben müssen, so liegt auch kein Trost in der Kürze dieses Erdenlebens oder im Selbstmord oder in der Betäubung durch Genuss (Malvatico sese fur ingurtitet, priusquam suspendatur ²⁸⁵). Weil diese Welt nur der Fortpflanzung wegen besteht, wir also hier weder vollkommen glücklich noch auch schon vollkommen elend sind, darum quält uns die Furcht vor dem Tode, der uns dem eigentlichen Elende überliefert ²⁸⁶). Die Theologen weisen auf die Barmherzigkeit Gottes hin. „Ist Gott die unendliche Affirmation

(284) De rer. aet. 621. — (285) De rer. aet. 604 sq. — (286) Thes. CLXIV.

so ist er auf unendliche Weise was von Affirmation im endlichen Sein ist (*quod enim mediocriter in nobis est bonum, id supra omnem gradum in Deo est optimum*)²⁸⁷⁾, in der Creatur ist Barmherzigkeit, somit ist sie auch in Gott“. Dies ist wohl ein Grund zur Hoffnung, aber nur ein unsicherer „*speremus id utique de quo nobis nihil constat*“; denn die Barmherzigkeit ist nur „*ex accidenti*“ in Gott²⁸⁸⁾, und die Erlösung wie die Schöpfung der Welt hängt ganz vom „abstrusen“ Willen Gottes ab, von welchem der menschliche Geist nichts weiss. Wie Gott nicht als Schöpfer erkannt werden könnte, wenn er durch die Schöpfung sich nicht geoffenbart hätte, so kann er auch als Erlöser nur schlussweise aus einer Offenbarung erkannt werden. Es bleibt also nur noch Ein Ausweg übrig, nämlich zu den Christen zu fliehen, welche behaupten, Gewissheit über den gnädigen Willen Gottes bezüglich des menschlichen Geschlechtes zu besitzen. „*Quid horum noceat de modo acquirendae salutis audire et expendere sententiam*“²⁸⁹⁾? Was lehrt nun die christliche Religion? Ihre Lehre ist in zwei Hauptstücken enthalten: a) in der Anerkenntniss des eigenen Elendes, b) in der Verheissung der Gnade. Diese ist die Verkündigung des Evangeliums, jene des Gesetzes. Die Summe des Gesetzes besteht in dem Gebote, Einen Gott allein zu ehren und zwar mit wahrem und vollkommnem Cultus, der in der Befolgung des Willens Gottes, ausgedrückt in den zehn Geboten, besteht. Dieser Wille Gottes ist allen Menschenggeistern von Natur eingegraben, und somit ist das Gesetz, welches uns zur Anerkenntniss unserer Sündhaftigkeit führt, philosophisch, und ist Fundament unseres Glaubens. Das Gesetz führt zur Verzweiflung und bereitet so das Herz zur Aufnahme des Evangeliums vor. „*Cor contritum gratiae capax est*.“ Wer also seinem Gewissen nachlebt, ist der Erlösung fähig. Die Abstammung aus Einem Paare sollte Grund grösserer Glückseligkeit für die Menschen werden „*eo nimirum,*

287) De rer. aet. 623. — 288) Tr. Phil. 372. — 289) De rer. aet. 624.

ut major et sanguinis et animorum esset conjunctio“; aber eben sie ist die Quelle grösserer Unseligkeit geworden, „cum omnes primorum hominum posteri simul et essentiam et impuritatem et maledictionem suis a parentibus acceperint“, und so war es billig, dass dieser Nexus berücksichtigt werde. Wie durch Einen Menschen das ganze Geschlecht gefallen ist, so muss durch Einen Menschen dasselbe wieder mit Gott versöhnt werden; wie durch die leibliche Verwandtschaft mit Einem alle in das Elend gekommen sind, so muss die Möglichkeit gegeben werden, durch geistige Verwandtschaft mit dem Versöhner wieder glücklich zu werden. Gott hat auf eine neue Weise „*citra virilis seminis admistionem*“ Jesum Christum hervorgebracht, und so ist dieser nicht Erbe unserer Uebel, und konnte, durchweg schuldlos, dem Tode nicht unterworfen, sich freiwillig dem Tode weihen, um uns von der ewigen Verdammniss zu erlösen. Der freiwillige Tod dieses Einen, dessen Würde, weil er Gottes Sohn ist, unermesslich gedacht werden muss, hebt die Schuld aller endlichen Wesen mehr als auf. Durch fremde Sünde sind wir elend geworden, so ist es billig, dass wir durch fremdes Verdienst, da wir uns selbst nicht helfen können, das Verlorne wieder erlangen. Aber dies geht nicht so zu, als wie der Töpfer Thon oder der Bildhauer Holz umformt. Es ist das Heilmittel nur angeboten und es hängt von der Freiheit des Menschen ab, dasselbe zu ergreifen. Die sich überzeugen, dass Christus für sie gestorben ist, werden selig werden. Der Glaube ist Produkt der menschlichen Freiheit und des göttlichen Geistes. Das ist der christliche Glaube. „*Quid igitur in hac nostra Religione absurdi est? Dic quaeso, quisquis es, an ulla possit ratio nostrae salutis esse vel excogitari, quae veritati philosophicae magis sit consentanea? Dicam ingenue quod sentiam: si haec non sit, nulla erit alia*“. Wer also selig werden will, muss Christ und Bürger des Staates werden, den wir Kirche nennen ²⁹⁰⁾. Da, wie oben gezeigt wurde, das Gesetz wie

290) De rer. aet. 624 sq.

die Philosophie zum Glauben befähigen, so sind nach Taurillus alle, die ihrem Gewissen gemäss denken und leben, „potentiâ“ Christen, Candidaten der Kirche und der ewigen Seligkeit. So ist also einerseits die Philosophie Fundament der christlichen Theologie, wie andererseits der Glaube zum Wissen führt, „credidi namque prius quam intelligerem“²⁹¹⁾, und so ist ihre Harmonie dargethan. Neque Philosophus est meo iudicio, neque Christianus, cui gratus non sit Philosophiae cum nostra Fide consensus²⁹²⁾.

291) Tr. Phil. 314. —

292) De rer. aet Praef. ad Lect. 20.

Beilagen.

1. Taurellus hatte sich zweimal verhehelicht. Die erste Gemahlin, Katharina, war eine Tochter (des Israel Aeschenberger und) der Anna Keller, welche letztere (in zweiter Ehe Gemahlin des Arztes Jo. Jac. Wecker in Colmar) ein Kochbuch für Kranke geschrieben hat, das mehrere Auflagen erlebte. Anna Keller starb in Altdorf als Wittwe 1596. Ihr folgte (1598) Katharina („exemplum emendatissimum omnis muliebris decoris“ wie sie Abraham Burggraf von Dohna d. Z. Rector der Universität Altdorf in seinem Programme nennt), nachdem ihr sieben Kinder vorausgegangen waren. Sie hinterliess zwei Söhne (Joh. Jac. und Nic. Fried.) und drei Töchter. Maria Salome verhehelichte sich 1622 mit Stephan Decker, Kaufmann in Nürnberg. Wohin die anderen Kinder gekommen sind, weiss man nicht. (Der ältere Sohn Jo. Jac. war 1606 in Genf und später in Kassel). Taurellus vermählte sich 1599 nochmals mit Ursula, der Tochter des Senators und Scholarchen in Nürnberg Martin Haller von Hallerstein. Es ist ungewiss, ob dieser Ehe Kinder entsprossen sind. — Als im J. 1606 eine seiner Mägde von der Pest befallen wurde, floh Taurellus, kehrte aber bald wieder zurück und fiel trotz der Bemühungen des berühmten Sonerus bald als ihr Opfer und wurde am selben Tage begraben. (Cf. Baieri l. l. p. 8 sq. Brucker T. IV. p. 315). Er hatte viele adelige Jünglinge als Convictoren, war öfter Decan der philosophischen Facultät (quae unica tunc gaudebat Caesareo privilegio) und viermal Rector der Universität. Seine „res angusta domus post obitum deprehensa“ leitet Baier von dem Hass und Neid seiner Gegner, von der zahlreichen Familie, von der Metaphysik (der Taurellus lebte), für welche damals in Altdorf wenig abfiel, und endlich von der Treulosigkeit Derer ab, mit denen die Männer der Wissenschaft bezüglich ihrer Werke zu thun haben. Ein Mann in Frankfurt am Main, dem Taurellus bezüglich der Herausgabe der „Alpes Caesae“ eine Summe Geldes gezahlt hatte, hielt den Vertrag nicht, und so musste der „gute Greis“ zu Fuss von Altdorf nach Frankfurt wandern, um Recht zu suchen. Mit welchem Erfolge, weiss Baier nicht, hofft aber, dass dem Metaphysiker die Reise in die Ewigkeit leichter und erfolgreicher geworden sei. (Hoc saltem nos pie nec perperam confidimus, Taurellum faciliiori meliorique prorsus eventu extremum confecisse iter ac nimis aerumnosae sterilisque in hoc saeculo Philosophiae suae in

beatiori vita optatum invenisse finem. p. 11). — Seinen vorangegangenen sieben Kindern hat Taurellus folgendes poetische Denkmal gesetzt, das sich unter den Carminibus funebr. (Norib. 1592) befindet:

Hic jacet Anna suo cui tempore sedula nostrae Basil. an. 1579.

Esse putabatur cura futura domus.

At fera funebres mors hanc accersere luctus

Jussit, ut hoc aliis prima pararet iter.

Postea tabescens alieno lacte Johannes Basil. an. 1580.

Israel misere maluit ante mori,

Quam procul avulsos ad Norica tecta parentes

Nos desiderio discruciare sui.

Hos duo sunt etiam fraterque, sororque secuti: Altdorf. 1581. 1582.

Lucem quos vetuit posse videre Deus.

Attamen haec aliis lux est concessa duobus:

Noster et ex aucto crevit amore dolor.

Morbosque ut posset vitare Georgius omnes, Altdorf. 1585.

Hic voluit moriens accelerare fugam.

Quem soror Anna pari cursu Catharina secuta est, Altd. 1586.

Ut nos afficerent vitaeque morsque minus.

At te noster amor memorare, Philippe Joannes, Altdorf. 1590.

Cogit, et hic idem te memorare vetat.

Nostrum nempe vetat verbis renovare dolorem,

Vires qui nullas ut revoceris habet.

Quin hoc commemorem: si spes de fratribus unquam

Ulla tuis, de te magna, Philippe, fuit.

Cuique dedit patrium populi victoria nomen: Altdorf. 1591.

Non is qui longum vivere posset erat.

Quem cum septenos complerat et amplius annos,

Sat placide mortem jussit obire Deus.

Jedem der beiden ihn überlebenden Söhne hat Taurellus ein Emblem gewidmet (Cf. Emblemata Physico-Ethica Norib. 1595). — Feuerlin (l. l. p. VIII.) sucht darzuthun, dass Taurellus „Oechslein“ hiess. Dieser führt auch einen Ochsenkopf im Wappen, spielt auch gerne auf seine Hörner an (z. B. Alpes Caes. ad Lect. p. 35). Casp. Scioppius (in Scaligero Hypobolimaeo p. 196) berichtet, dass ihm Taurellus erzählt habe, in einer Elegie zu Ehren seiner Doctorpromotion in Basel habe ihn ein Poet mit dem Verse verherrlicht: Corpore Taurellus Taurus es ingenio. (Cf. Feuerlin l. l. p. IX; Felleri Monumenta inedita Jenae 1714. p. 572; P. Bayle Dict. art. Taurellus).

Als ein Beleg der Frömmigkeit des „Athei Medici“ der Heidelberger Theologen mag folgendes Gebet für sich und sein Haus hier Raum finden, das die carm. funebr. schliesst:

O Deus, aethereas qui fulmine disjicis arces:
 Hanc tibi subjectam quaeso tuere domum.
 Te Deus offendi: sum fulmine dignus, et ipsa
 Quae fovet infernas sulphure pruna domos.
 Te Deus offendi, sed te tamen esse benignum,
 Te mihi perpetuo sum memor esse patrem.
 Te Deus offendi, sed me quaecunque manebit
 Poena: tuus quod sim filius esto memor.

II. A. Emblemata. Es werde auffallen, sagt Taurellus in der Vorrede, dass er, Professor der Philosophie und der Galenischen Medicin und bald ein Greis, Verse schreibe, was Jünglingen besser anzustehen scheint. Auch seien der Verse schon genug erschienen. Sodann werde auffallen, dass in seinen Gedichten die Natur als lebendig und klug, ja als Lebenswegweiserin auftrete, da sie doch weder lebendig noch intelligent sei. Was die Studien angeht, so pflege er dieselben fleissig, wie der Beifall seiner Zuhörer und seine bereits erschienenen physikalischen und medicinischen Werke beweisen. Aber mit dem Buchhandel stehe es dermalen so schlecht, dass die Verleger nicht die besten Werke suchen, sondern die, welche schnell Absatz finden. Die juridischen und theologischen Studien blühen, aber die Philosophie gelte nichts mehr. In Italien beschäftigen sich die Edlen noch mit ihr anstatt zu jagen und zu zechen; aber in Deutschland gebe es nichts Verachteteres als die Philosophie. Da sei er, angeregt durch die Natur, auf den Gedanken gekommen, physikalische und philosophische Wahrheiten in poetische Form zu fassen. Diese Gedichte hätten seinen Convictoren und dann auch andern Studenten so wohl gefallen, dass sie die Herausgabe derselben erbaten. Aber die Buchdrucker schreckten die Kosten der Holzschnitte ab und die eigenen Mittel reichten nicht aus. Als dies die Convictoren bemerkten, beschlossen sie, dass jeder sein eigenes Emblemata zahlen sollte. Die Verse seien mittelmässig, was dermalen als ein grosser Fehler angesehen werde, wo man mehr auf elegante Form als auf den Inhalt sieht. Si scissem in mea juventute, quid post futurum esset, diligentius certe puriores legissem poëtas. Gehaltvoll und zugleich elegant schreiben zu können sei Wenigen gegeben; wo aber Eines fehlt, gebe er unbedingt den Philosophen den Vorzug vor den Rednern. Was die Materie der Gedichte angeht, so ist die Natur allerdings nicht intelligent und daher nicht fähig unsere Lehrmeisterin zu sein; aber sie handelt nach Zwecken ohne derselben bewusst zu sein. Es ist somit ein doppelter Gebrauch von der Natur zu machen. Einmal der gewöhnliche zur Sustentation, sodann der höhere, indem die Natur als Symbol und als nützliches Ergötzungsmittel gebraucht wird. Non est ipsa quidem intelligens, at ei quod deest nos supplere possumus ratione. — Es mag hier ein Emblemata als Probe Raum finden.

In tanta nihil est velocitate
 Quod non syderei superet constantia motus.
 Sydera nempe Dei veracia dicta, fidemque
 Authoris referunt sui probantque.
 Et nos haec etiam spectata exempla sequemur:
 Ut sit nostra Deo fides et astris
 Conformata, metu cadatque nullo:
 Quamque suo nequeant mendacia flectere nisu.

B. Carmina funebria; 26 an der Zahl, dem Andenken verstorbener Lehrer, Freunde und Kinder gewidmet. Es mag ein solches Denkmal hier Raum finden.

Hugo Donellus, Juris Professor. Obiit Altdorfi a. 1591.

Qui Domini fuerat, cum viveret, Hugo Donellus,
 Hic etiam Domini cum moreretur erat.
 Qui sua deposuit bene fido membra sepulchro,
 Ut coeli melius carpere possit iter,
 Et sua liber agat terrestribus otia curis,
 Dum putrefacta velit vivere membra Deus.

Taurellus hat die Ansicht gehegt, dass die Seele des Menschen nach der Trennung vom Leibe in einem schlafähnlichen Zustande bis zur Auferstehung des Fleisches verharre. (De rer aet. ad Lect. 18).

III. Für diejenigen, welche den Taurellus beschuldigten, er läugne die Vorsehung, hat er in der Synopsis Metaphysices Aristotelis (p. 89 sq.) folgendes Gedicht abdrucken lassen:

At tua summe DEUS qua tandem voce canemus,
 Quove sat exulto celebrabimus omnia versu
 Maxima facta? Quibus grandis pulcerrima mundi
 Machina completur, certisque laboribus acta
 Humanae peragit felicia commoda sortis.
 Hic elementa suas caelestibus excita donis
 In sese exercent vires, permixtaque fractis
 Viribus in varias abeuntia corpora massas,
 Mutua subjiciunt alienae damna saluti.
 Atque ita multiplici nostros formantur in usus
 Temperie, miraue Dei virtute paratas
 Concipiunt species, varios subeuntia motus.
 Nam Deus hunc paucis cum conderet ante diebus
 Expleretque suis perfectum partibus orbem,
 Immensas habitare domos viventia jussit,
 Aethereasque dedit volucres, celerique natatu
 Per mare, per multos decorantia flumina tractus

Errantes pisces, solidoque terentia gressu
Mole renitentes animalia plurima terras,
Terrarumque globum varie florentibus herbis
Vestiit, et gratos multa dedit arbore fructus,
Quae tamen invicto et tristi subjecta fluentis
Naturae fato, et celeres detrita per annos
Omnia dispereunt. At ne tamen omnibus uno
Tempore deletis, simul omnis splendor et usus,
Vitaque tam pulcri grandisque labasceret orbis:
Non sine complures mansura prole per annos
Jussit abire Deus canos aetate parentes.
Maturoque graves arescere oportuit herbas
Semine, et arboreos paulatim accrescere foetus,
Multaque decisas arbuscula reddere silvas
Debuit: ut varie per certas mortis et ortus
Acta vices stabili viventia lege perennent.
Seminis haec virtus, hae sunt genitalia vires
Membra quibus pollent, vitamque genusque propagant.

Praeclari haec operis perfecta est forma decusque,
Per se persistens nullo violabile motu.
Sique lapis sursum protrusus ad ima recurrit
Natura et virtute sua; si flammeus urit
Ignis, et objectis tellus depressa resistit
Ponderibus, duraque excelsas sustinet arces
Mole sua firmamque loci natura quietem
Et gravitas infert; humilesque petentia terras
Flumina quando sua gravitate moventur et errant:
Quidni etiam propria coeli virtute ferantur?
At cur externos coelis volvenda requirant
Astra rotatores? ubi nulla obstacula motus,
Materiaeque parum, sed mobilis intima formae
Multa viget virtus, tenues sine corpore vitas
Jussorumque Dei celeres imitata ministros,
Qui facile et subito quocunque moventur: ubique
Vt nomen, faciemque Dei praesentis adorent.
Atque ita finiti rapido tamen omnia motu
Corpora transvolitant, complentque immensa locorum
Intervalla. Dei cur hac in parte laborem
Deposcas, quo non sit opus? Quid templa, domusve
Quae nisi sustineas proprio dabit acta ruinam
Pondere? Praegrandes quae tanta potentia coelos,
Quae perimat? Solus certe qui condidit, idem
Et solus mutare potest, et tollere solus

Immensa virtute Deus, qui solus et auctor,
 Solus et hostis erit: certo qui tempore tollet,
 Accensumque novis hunc destruet ignibus orbem.
 Qui virtute tamen persistere posset eadem,
 Qua nunc consistit, longumque manere per aevum
 Non prohibente Deo. Sed quas complectitur in se
 Plurima terrenis obstant incommoda rebus;
 Incertaeque vices nos insectantur et urgent,
 Et nostrae impendent immensa pericula vitae;
 Interitumque dies et quaelibet hora minantur.
 His quaecumque juvant subito metuenda nocebunt,
 Nosque repentino succrescens unda tumultu
 Terrilat; et nostrae metuunt incendia viso
 Igne domus; diraque necem minitatur et infert
 Peste per humanum qui corpus permeat aër.
 Quid varios casus, morbosve timere, ferasve
 Juverit? Haud homine est homini truculentior ullus
 Hostis, nec nostri sitientior ulla cruoris
 Est fera, quam sit homo: ne gratia forte, fidesve
 Vlla sit aut nostrae tutela sit ulla salutis.
 Et furor hic in nos properans insurgit, et ardet
 Praecipue gentemque Dei populumque fidelem.

Ergone qui diros nostris a finibus hostes
 Arceat, aut Satanam valida virtute manuque
 Contineat, saevaeque vetet contagia pestis,
 Resque fero nostras vigilans tueatur ab igne,
 Nostraque nullus erit qui corpora protegat, aut qui
 A nobis possit varios avertere casus?
 Et tua CHRISTE suis ecclesia pressa labe scet,
 Succumbensque malis nullo tutante peribit?

Non haec est tellus, aërve nec unda, nec ignis,
 Nec firmo sunt haec caelestia robora motu;
 Vitrea sed fragili trepidans est vita vigore,
 Incertaeque vices rerum vitaeque necisque.

Hic tua, summe DEUS, nostris immensa potestas
 Rebus; et humanae tua provida cura saluti
 Prospiciens et nos et nostra tuetur, et arcet
 A nobis facili quaecumque pericula nutu.
 Quae benefacta pio celebrabimus omnia versu,
 Aeternumque tuas grata, DEUS optime, laudes
 Et laeta extensas ad sidera voce canemus.

Schmid-Schwarzenberg, Franz Xaver,

Nicolaus Taurellus

Erlangen 1860

Ph.u. 445 fx

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046923-8